



Edmund
Husserl
**Meditații
carteziene**



P▲R▲DIGME

EDMUND HUSSERL s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosnitz, într-o familie israelită aparținând burgheziei mijlocii. Urmează liceul la Olmütz. Se înscrie apoi la universitatea din Leipzig, unde va studia cursurile de matematici, fizică, astronomie și filozofie, iar în 1878 se decide pentru matematici la universitatea din Berlin. În 1883, este numit asistentul prof. Weierstraß la universitatea berlineză, dar un an mai târziu se mută la Viena. În 1887 debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl, fiind numit conferențiar la universitatea din Halle. În această perioadă, prinde contur proiectul fenomenologiei transcendente care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii. În 1901, este numit profesor extraordinar la universitatea din Göttingen. Între 1901 și 1905, în mediul german se afirmă tot mai puternic fenomenologia, ceea ce duce la creșterea prestigiului lui Husserl. În 1906 devine profesor titular al universității din Göttingen. Primul război mondial aduce adevărate tragedii în sânul familiei sale, ceea ce-l face pe filozof să se retragă într-o deplină solitudine. Dar în 1916 este numit profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaștere a meritelor sale excepționale pe tărâm filozofic. În 1929, este ales membru corespondent al mai multor academii și societăți de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie și Franța. În 1932, este ales membru corespondent al cunoscutei *Académie des Sciences morales et politiques* din Paris. Debutul regimului național-socialist marchează pentru Husserl o etapă de lipsuri și umilințe. În 1933, este radiat din rândul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universități și exercitarea unor funcții publice. Autoritățile revin apoi asupra deciziei, permițând reintegrarea lui în corpul profesoral. E radiat a doua oară din rândul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* obligă regimul național-socialist să revină din nou asupra deciziei. Se stinge din viață în 1938.

Cîteva din lucrările publicate în timpul vieții sînt: *Logische Untersuchungen*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Opera sa postumă cuprinde o mare cantitate de manuscrise, dintre care cele mai multe au apărut în cadrul seriei de opere complete *Husserliana* care are pînă acum 29 de volume.

EDMUND HUSSERL

MEDITAȚII CARTEZIENE

O INTRODUCERE ÎN
FENOMENOLOGIE

Traducere, cuvînt înainte și note de
AURELIAN CRĂIUȚU



HUMANITAS

BUCUREȘTI, 1994

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

EDMUND HUSSERL
CARTESIANISCHE MEDITATIONEN
ediție îngrijită de Elisabeth Ströker
Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977

© HUMANITAS, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0471-8

CUPRINS

<i>CUVÎNT ÎNAINTE</i>	9
I. Viața	9
II. Opera	14
III. Meditațiile carteziane în ansamblul operei lui Husserl ..	20
<i>NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI</i>	25

MEDITAȚII CARTEZIENE

INTRODUCERE	31
1. Meditațiile lui Descartes ca prototip al reflecției filozofice de sine	31
2. Necesitatea unui nou început radical în filozofie	33

Meditația întâi

<i>DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL</i>	37
3. Revoluția carteziană și ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a științei	37
4. Dezvăluirea sensului final al științei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic	39
5. Evidența și ideea de știință veritabilă	41
6. Diferențierile evidenței. Cerința filozofică a unei evi- dențe apodictice și originare	44
7. Evidența existenței lumii nu este apodictică; includerea ei în cadrul răsturnării carteziane	47
8. <i>Ego cogito</i> ca subiectivitate transcendentală	48
9. Importanța evidenței apodictice a lui „eu exist”	52
10. Digresiune. Eroarea lui Descartes în privință orientării transcendentale	54
11. Eul psihologic și eul transcendental. Transcendența lumii	55

Meditația a doua**DEZVĂLUIREA CÎMPULUI****DE EXPERIENȚĂ TRANSCENDENTAL****DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE 58**

- | | |
|--|----|
| 12. Ideea unei întemeieri transcendente a cunoașterii..... | 58 |
| 13. Necesitatea excluderii pentru început a problemelor referitoare la importanța cunoașterii transcendente.... | 60 |
| 14. Fluxul cogitațiilor. Cogito și cogitatum..... | 62 |
| 15. Reflecția naturală și reflecția transcendentală | 65 |
| 16. Digresiune. Necesitatea de a porni de la <i>ego cogito</i> , atît în cazul reflecției transcendente, cît și în cazul celei psihologice..... | 69 |
| 17. Caracterul bilateral al investigării conștiinței ca o problemă corelativă. Direcții ale descrierii. Sinteza ca formă originară a conștiinței | 71 |
| 18. Identificarea ca o formă fundamentală a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental | 73 |
| 19. Actualitatea și potențialitatea vieții intenționale | 76 |
| 20. Caracterul particular al analizei intenționale | 78 |
| 21. Obiectul intențional în calitate de „ghid“ transcendental | 82 |
| 22. Ideea unității universale a tuturor obiectelor și sarcina clarificării constituirii lor | 85 |

Meditația a treia**PROBLEMELE CONSTITUTIVE.****ADEVĂR ȘI REALITATE 88**

- | | |
|---|----|
| 23. Clarificarea conceptului de constituire transcendentală prin introducerea noțiunilor de „rațiune“ și „nonrațiune“ | 88 |
| 24. Evidența ca dat originar și variantele sale | 89 |
| 25. Realitate și cvasirealitate | 91 |
| 26. Realitate considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente | 91 |
| 27. Evidența habituală și evidența potențială. Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent“ | 92 |
| 28. Evidența prezumtivă a experienței lumii. Lumea ca idee corelativă a unei evidențe empirice perfecte | 93 |
| 29. Regiunile ontologice formale și materiale ca indici ai sistemelor transcendente de evidențe..... | 95 |

Meditația a patra

<i>DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL</i>	97
30. <i>Ego-ul transcendent</i> — inseparabil de trăirile sale.....	97
31. Eul ca pol identic al „trăirilor conștiinței”	98
32. Eul ca substrat de habitualități.....	98
33. Concretețea deplină a eului în calitate de monadă și problema autoconstituirii sale	100
34. Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentă ca analiză eidetică.....	101
35. Excurs în domeniul psihologiei eidetice	105
36. <i>Ego-ul transcendent</i> ca univers al formelor posibile de experiență. Legile esențiale care determină composibilitatea trăirilor conștiinței în coexistența și succesiunea lor	106
37. Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice	108
38. Geneza activă și cea pasivă	110
39. Asocierea ca principiu al genezei pasive	113
40. Trecerea către problema idealismului transcendent....	115
41. Veritabila autoexplicitare fenomenologică a lui <i>ego cogito</i> ca „idealism transcendent”	116

Meditația a cincea

<i>DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE DE EXISTENȚĂ</i>	
<i>CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ</i>	123
42. Expunerea problemei referitoare la experiența alterității contra obiecției de solipsism	123
43. Modul ontic-noematic în care celălalt este dat: ghid transcendent pentru teoria constitutivă a experienței alterității.....	125
44. Reducția experienței transcendente la sfera proprie a <i>ego-ului</i>	127
45. <i>Ego-ul transcendent</i> și apercipția de sine ca om psiho-fizic redus la sfera sa proprie.....	134
46. Sfera proprie ca sferă a actualităților și potențialităților fluxului de trăiri ale conștiinței	135
47. Obiectul intențional aparține sferei proprii monadice și pe deplin concrete a <i>ego-ului</i> . Transcendența imanentă și lumea primordială.....	138
48. Transcendența lumii obiective ca transcendență superioară în raport cu cea primordială	140

49. Schițarea desfășurării analizei intenționale a experienței alterității.....	142
50. Intenționalitatea mediată a experienței alterității ca „aprezentare” (apercepție prin analogie).....	144
51. Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienței alterității.....	147
52. Aprezentarea ca mod de experiență cu un stil propriu de confirmare	149
53. Potențialitățile sferei primordiale și funcția lor constitutivă în apercepția celuilalt.....	152
54. Explicitarea sensului aprezentării în experiența alterității.....	153
55. Formarea comunității de monade și prima formă a lumii obiective: natura intersubiectivă.....	156
56. Constituirea gradelor superioare ale comunității intermonadologice	165
57. Clarificarea paralelismului dintre explicitarea vieții psihice și explicitarea egologică transcendentă	168
58. Structura problemelor analizei intenționale a comunităților intersubiective superioare. Eul și universul său.....	169
59. Explicitarea ontologică și locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendente constitutive.....	174
60. Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienței alterității.....	177
61. Problemele tradiționale ale „originii psihologice” și clarificarea lor fenomenologică	179
62. Caracteristica de ansamblu a explicitării intenționale a experienței alterității.....	186
<i>CONCLUZIE</i>	191
63. Sarcina unei critici a experienței transcendente și a cunoașterii transcendente.....	191
64. Cuvînt de încheiere	192
<i>NOTE ȘI COMENTARII</i>	198
<i>BIBLIOGRAFIE</i>	235
<i>GLOSAR</i>	241

I. Viața

Edmund Husserl s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosznitz (Moravia), într-o veche familie israelită aparținând burgheziei mijlocii. Tatăl său era un comerciant prosper de haine și stofe și el a exercitat o influență puternică asupra fiului său.

La vârsta de zece ani, Edmund Husserl intră la liceul din Olmütz, un mic orașel universitar apropiat de localitatea natală. Manifestă un interes aparte pentru matematici și științe în general, terminând cu brio studiile secundare în iunie 1876.

Se înscrie apoi la Universitatea din Leipzig, unde va urma cursuri de matematici, fizică, astronomie și filozofie. În 1878, se decide pentru matematici și părăsește orașul Leipzig pentru a se înscrie la universitatea din Berlin, atras de prezența acolo a unor nume celebre precum Kronecker (în teoria numerelor) și Weierstraß (în analiza matematică). Alături de cei doi, o influență puternică va exercita asupra viitorului fenomenolog și profesorul său de filozofie, Paulsen. Sub conducerea directă a lui Weierstraß, Husserl începe să redacteze o teză asupra calculului variațiilor, pe care o va definitiva la Viena între 1881 și 1883.

Imediat după susținerea tezei, este numit asistentul lui Weierstraß la universitatea din Berlin. Din păcate, bolnav fiind, acesta din urmă nu mai poate ține cursuri, astfel încât Husserl părăsește din nou Berlinul, pentru a reveni la Viena în 1884.

Mediul intelectual fascinant al marelui oraș se va dovedi în curînd extrem de benefic pentru cariera lui Husserl. Aici el îl va întîlni pe Franz Brentano, filozoful care va fi o revelație pentru viitorul fenomenolog, aflat încă în căutarea unui drum personal. Sub influența lui Brentano, se convertește la psihologia descrip-

tivă. Curînd însă, tînărul discipol va simți nevoia să se delimiteze în anumite privințe de maestrul său, rămînînd totuși atașat de acesta. Calitatea umană a lui Brentano a fost decisivă în această privință: relațiile dintre ei sînt în realitate raporturile dintre doi prieteni, Husserl fiind primit adesea în familia filozofului.

Deși relativ puțin preocupat de problemele religioase, Husserl citește acum la îndemnul unui prieten, Gustav Albrecht, *Noul Testament*. Lectura sa îl determină să se convertească la luteranism în 1886; botezul are loc la Viena, iar naș îi este chiar prietenul său.

În 1887, se căsătorește cu Malvine Charlotte Steinscheider, originară și ea din Prosznitz dintr-o familie israelită și convertită cu puțin timp înaintea mariajului la creștinism. Din această căsătorie vor rezulta trei copii.

În același an însă, debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl. Este numit *Privatdozent* (conferențiar) la universitatea din Halle, unde va lucra cu Carl Stumpf. Va rămîne aici pînă în 1901, cînd se va stabili la Göttingen.

În 1891 publică primul volum din *Philosophie der Arithmetik* (Filozofia aritmeticii). Cartea, impregnată încă de spiritul lui Brentano, va atrage cîteva critici din partea logicienilor și matematicienilor ortodocși. După un schimb de scrisori cu marele logician G. Frege, Husserl se decide să aprofundeze lucrările logicienilor contemporani, pentru a-și întemeia cît mai riguros cu putință propriul său demers științific.

Urmează zece ani de lucru intens, la capătul cărora Husserl publică cele două volume din *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice). Primul volum apare în 1900, iar al doilea un an mai tîrziu. O dată cu această operă prinde contur proiectul fenomenologiei transcendente care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii. Husserl este conștient de originalitatea demersului său, iar reacțiile favorabile la apariția cărții sale au darul de a-l încuraja în continuarea proiectului său ambițios. Speră să primească o ofertă din partea universității din Viena, pentru a-i urma la catedră lui E. Mach. Așteptarea sa este însă neîmplinită, dar curînd i se oferă o compensație, fiind numit profesor extraordinar la universitatea din Göttingen (în 1901).

Perioada cuprinsă între 1901 și 1905 se caracterizează prin afirmarea fenomenologiei în mediul german, ceea ce contribuie la

creșterea prestigiului lui Husserl. La München și Göttingen se constituie în 1903 cercuri fenomenologice, pentru care opera lui Husserl va fi un punct de reper esențial. În jurul lui, se adună acum câțiva discipoli care vor deveni peste ani nume consacrate: A. Koyré, E. Stein, R. Ingarden.¹ În plan interior, Husserl traversează în acest interval (cu deosebire între 1905–1906) o perioadă de clarificări, de întrebări incomode și de incertitudini. Confuzia interioară despre care nu ezită să le vorbească celor mai intimi prieteni ai săi (în special, lui Albrecht și Brentano) este strâns legată de dificultatea găsirii adevăratului drum către fenomenologia transcendentă (de la o fenomenologie descriptivă la un idealism transcendentă).

În 1906, devine profesor titular al universității din Göttingen. În această perioadă îl vizitează pentru ultima dată pe Brentano, retras la Florența. Lucrează mult și publică puțin, dar cu toate acestea, fiecare dintre articolele sale va marca o dată în biografia lui.

În 1907 (aprilie-mai), ține un curs despre fenomenologie, în care apare pentru prima dată o idee explicită despre reducția fenomenologică. Intră acum în relații epistolare cu P. Natorp și W. Dilthey.

În 1911, apare *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filozofia ca știință riguroasă), în care atacă tezele pozitivistice și historiciste. Avem de-a face în fapt cu un adevărat „discurs asupra metodei“, o veritabilă introducere în fenomenologie sau, mai exact, o încercare de „vulgarizare“ a acesteia (după propria mărturisire a lui Husserl, dintr-o scrisoare trimisă la 3 august 1929 lui Misch). Rickert, Simmel și Dilthey, pentru a nu cita decît cele mai mari nume, întîmpină apariția cărții cu interes, trimițînd scrisori autorului.

¹ Edith Stein a fost o apariție extrem de originală în mijlocul cercului fenomenologic. Destinul său a fost cu totul singular, din moment ce ea a parcurs în cîteva decenii drumul de la fenomenologia transcendentă la martirajul suprem. Asistentă a lui Husserl și autor al cîtorva cărți foarte interesante (*Zum Problem der Einfühlung* în 1917, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* în 1922 sau *Eine Untersuchung über den Staat* în 1925), Edith Stein se convertește ulterior la creștinism și intră în viața monahală, pentru a dispărea în condiții tragice în timpul celui de-al doilea război mondial.

Doi ani mai târziu, în 1913, Husserl publică o altă carte importantă, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică, I). Această carte apare în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editat de Husserl, M. Geiger, A. Reinach, A. Phänder, M. Scheler. Concepută ca o introducere generală în fenomenologia pură, ea pune aproape toate problemele majore ale fenomenologiei transcendente. Reducția transcendentă ocupă aici un loc privilegiat, alături de analiza corelației dintre noemă și noesă ș.a.m.d. *Ideen, I* reprezintă astfel punctul final al unei întregi evoluții care se întinde pe parcursul unui deceniu de activitate intensă; în același timp însă, această carte este doar o etapă intermediară pe drumul constituirii depline a fenomenologiei transcendente, pe care Husserl nu va înceta să-l parcurgă pînă la sfîrșit.

Războiul care se declanșează în 1914 va marca începutul unei serii de încercări dure pentru filozoful german. Cel mai tânăr fiu al său, Wolfgang, este rănit și moare în 1916, iar Gerhart, fiul său cel mai mare, este și el rănit grav în anul următor. Husserl se retrage într-o deplină solitudine, foarte afectat de moartea fiului său. Iar anul 1917 va marca și dispariția mamei sale cu care se afla în relații foarte strînse. Este numit în martie 1916 profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaștere și consacrare a meritelor sale excepționale în plan filozofic. Trăiește dramatic destinul tragic al patriei sale, refuzînd însă în același timp să cadă pradă ispitelor unui naționalism agresiv și primar.

În 1922 este invitat să conferențieze la Londra. Un an mai târziu, refuză invitația de a se stabili la Berlin, preferînd să rămînă în mediul calm al micului oraș universitar de provincie unde este înconjurat de prieteni devotați. Între aceștia, un loc important îl ocupă Martin Heidegger, care-i va dedica lui Husserl în 1927 prima ediție din *Sein und Zeit*. Un an mai târziu, tot el va publica un curs al lui Husserl intitulat *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*.

În 1928 îi apare în *Encyclopedia Britannica* un studiu despre fenomenologie. Abia în 1929 va încredința tiparului o nouă carte, *Formale und transzendente Logik* (Logica formală și transcendentă). În luna februarie a aceluiași an, este invitat să conferen-

țieze la Sorbona, unde va ține cunoscutele sale *Pariser Vorträge* (Conferințe pariziene), care reprezintă o introducere sistematică (încă una) în fenomenologia transcendențială. Aceste conferințe vor sta la baza redactării celebrelor *Cartesianische Meditationen* (Meditații carteziene).

În același an, este ales membru corespondent al mai multor academii și societăți de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie și Franța. Deși se pensionase în 1928 lăsând postul său lui Heidegger, continuă totuși să mai țină câteva cursuri pînă în 1930, cînd sănătatea sa devine brusc șubredă. Colaborează strîns în această perioadă cu E. Fink și E. Levinas (ultimul, traducător în franceză al *Meditațiilor carteziene* care vor apărea în 1931 la Paris — textul german va apărea abia peste 19 ani!). În 1930 publică *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Postfață la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pură).

În 1932 conferențiază la Berlin, Frankfurt și Halle. Este ales membru corespondent al cunoscutei *Académie des Sciences morales et politiques* din Paris.

Începînd cu 1933, Husserl intră într-o nouă fază critică a existenței sale. Debutul regimului național-socialist marchează o etapă de privațiuni și umilințe. În mai, este radiat din rîndul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universități și exercitarea unor funcții publice. În mod surprinzător, Heidegger nu protestează energic împotriva acestei mari nedreptăți care i se face fostului său maestru, acceptînd în plus să fie numit rector al Universității din Freiburg, post în care va rămîne pînă în 1934. Condamnat la tăcere, Husserl face mari eforturi să reziste. Autoritățile revin apoi asupra deciziei din mai 1933, permițînd reintegrarea lui Husserl în rîndul corpului profesoral. Deplasările sale rămîn totuși supravegheate în continuare.

Este radiat a doua oară din rîndul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* în același an obligă regimul național-socialist să revină din nou asupra deciziei de epurare.

Toți acești ani de prigoană (1933–1936), atît pentru el cît și pentru întreaga familie (fiul său, Gerhart, a suferit și el același destin), îl determină treptat pe Husserl să mediteze asupra sensului istoriei și asupra crizei lumii contemporane. Pe această temă Husserl va conferenția în 1935, la Viena și Praga. Aceste două

conferințe sînt un succes răsunător. Din ele se va naște ultima sa mare carte, adevărat testament spiritual și cheie de boltă a întregului sistem husserlian: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă). Cartea apare un an mai târziu, în 1936, în revista *Philosophia* din Belgrad.

Gîndul la exil și la moarte îi dă tîrcoale. Se simte o dată mai mult un dezrădăcinat în propria sa țară. Singura mulțumire îi vine din redactarea acestei ultime cărți, fruct al unor meditații de aproape o jumătate de veac. Boala mai veche de plămîni începe acum să i se agraveze. Starea sănătății sale se înrăutățește cu deosebire din mai 1937. Se stinge din viață la 27 aprilie 1938, la vîrsta de 79 ani.

Cîteva luni mai târziu, manuscrisele sale inedite sînt transportate, cu încuviințarea soției, la Louvain, în Belgia, grație strădaniei unui fidel discipol al lui Husserl, H. L. van Breda. Arhiva de la Louvain își începe astfel miraculoasa existență, perpetuînd memoria filozofului și scoțînd mereu la iveală manuscrise noi ale lui Husserl.²

II. Opera

Opera filozofică a lui Edmund Husserl poate fi împărțită în două mari categorii: cea antumă și cea postumă. Opera antumă a lui Husserl este formată din următoarele cărți:

- 1887 *Über den Begriff der Zahl* (Despre conceptul de număr), Halle, teză.
- 1891 *Philosophie der Arithmetik* (Filozofia aritmeticii), Halle, vol. 1 (singurul apărut).
- 1900 –1901 *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice), Halle, 2 vol. (vol. al doilea a fost revizuit în 1913).

² Pentru detalii suplimentare referitoare la împrejurările care au dus la transferarea manuscriselor lui Husserl în Belgia, la Louvain, a se vedea H. L. van Breda: „Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserls-Archiv“, în: *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*, editori Breda și Taminiaux, Krefeld, 1–3 November, la Haye.

- 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filozofia ca știință riguroasă), în revista *Logos* I.
- 1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică), I, Halle.
- 1928 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Prelegeri despre fenomenologia conștiinței interne a timpului), editor Martin Heidegger, în *Jahrbuch für Philosophie...*, vol. IX.
- 1929 *Formale und transzendente Logik* (Logica formală și logica transcendentă), în *Jahrbuch...* vol. X, Halle.
- 1929 *Phenomenology* (Fenomenologia), în *Encyclopedia Britannica*.
- 1930 *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Postfață la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pură), în *Jahrbuch...* vol. XI.
- 1931 *Méditations cartésiennes*, tr. E. Lévinas și G. Peiffer, Paris.
- 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă), în *Philosophia*, Belgrad.

Opera postumă a lui Husserl a cunoscut un destin particular, datorită miraculoasei arhive Husserl. Întreaga ediție a operei complete a filozofului german inițiată în 1950 își datorează existența acestei arhive ce mai ascunde încă și astăzi manuscrise inedite. Înainte de a trece în revistă volumele apărute pînă astăzi în *Husserliana*, se cuvin a fi menționate trei lucrări majore care au fost publicate după moartea lui Husserl după cum urmează:

- 1939 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Experiență și judecată. Cercetări despre originea logicii), Praga, editor L. Landgrebe (o nouă ediție a apărut în 1948).
- 1939 *Die Frage nach den Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* (Problema originii geometriei ca problemă intențional-istorică), în *Revue internationale de philosophie*.

- 1956 *Persönliche Aufzeichnungen (Însemnări personale)*, în *Philosophy and Phenomenological Research*, editor Walter Biemel.

Seria de opere complete *Husserliana* inițiată în 1950 la editura Martinus Nijhoff din Haga a publicat pînă astăzi următoarele volume (cu precizarea că volumele XXVII–XXIX au apărut la Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers încorporează programele editoriale ale mai multor edituri, printre care și Martinus Nijhoff; se mai impune și precizarea că volumele XXIV–XXVI au ca orașe-referință Dordrecht/Boston/Lancaster):

- I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Meditații carteziene și Conferințe pariziene)*, editor Stephan Strasser, 1950.
- II *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Ideea fenomenologiei. Cinci prelegeri)*, editor Walter Biemel, 1950 (ed. a doua — 1973).
- III *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine phänomenologie (Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură)*, editor Walter Biemel, 1950.
- III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Erster Teil (Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea întâi)*, editor Karl Schuhmann, 1976.
- III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Zweiter Teil. Ergänzende Texte. (Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea a doua. Texte suplimentare)*, editor Karl Schuhmann, 1976.

- IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Idee directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea a doua: Cercetări fenomenologice despre constituire), editor Marly Biemel, 1952 (ed. a doua: 1984).
- V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Idee directoare pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea a treia: Fenomenologia și fundamentele științelor), editor Marly Biemel, 1952.
- VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă. O introducere în filozofia fenomenologică), editor Walter Biemel, 1954 (ed. a doua: 1956).
- VII *Erste Philosophie, 1923/1924. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Filozofia primă, 1923/1924. Partea întâi: O istorie critică a ideilor), editor Rudolf Boehm, 1956.
- VIII *Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filozofia primă, 1923/1924. Partea a doua: Teoria reducției transcendentale), editor Rudolf Boehm, 1959.
- IX *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen, Sommersemester 1925* (Psihologia fenomenologică. Prelegeri, semestrul de vară 1925), editor Walter Biemel, 1962 (ed. a doua: 1968).
- X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1893/1917* (Despre fenomenologia conștiinței interne a timpului, 1893/1917), editor Rudolf Boehm, 1966.
- XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (Analize ale sin-tezei pasive. Din manuscrisele prelegerilor și ale cercetărilor 1918–1926), editor Margot Fleischer, 1966.

- XII *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten, 1890–1901 (Filozofia aritmeticii. Cu texte suplimentare, 1890–1901)*, editor Lothar Eley, 1970.
- XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920 (Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea întâi: 1905–1920)*, editor Iso Kern, 1973.
- XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928 (Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea a doua: 1921–1928)*, editor Iso Kern, 1973.
- XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935 (Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea a treia: 1929–1935)*, editor Iso Kern, 1973.
- XVI *Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Obiect şi spaţiu. Prelegeri, 1907)*, editor Ulrich Claeges, 1973.
- XVII *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (Logica formală şi logica transcendentală. O încercare de critică a raţiunii logice. Cu texte suplimentare)*, editor Paul Janssen, 1974.
- XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik (Cercetări logice. Volumul întâi: Prolegomene pentru o logică pură)*, editor Elmar Holenstein, 1975.
- XIX/1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil (Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea întâi)*, editor Ursula Panzer, 1984.
- XIX/2 *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil (Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea a doua)*, editor Ursula Panzer, 1984.
- XX *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus*

dem Nachlaß (Cercetări logice. Volum suplimentar. Schițe pentru reformularea cercetării a șasea. Texte din opera postumă).

- XXI *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß, 1886–1901 (Studii de aritmetică și de geometrie. Texte postume, 1886–1901),* editor Ingeborg Strohmeier, 1983.
- XXII *Aufsätze und Rezensionen, 1890–1910. Mit ergänzenden Texten (Eseuri și recenzii, 1890–1910. Cu texte suplimentare),* editor Bernhardt Rang, 1979.
- XXIII *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß, 1898–1925 (Imaginația, conștiința imaginii, amintirea. Despre o fenomenologie a reprezentărilor intuitive. Texte postume 1898–1925),* editor Eduard Marbach, 1980.
- XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–1907 (Introducere în logica și teoria cunoașterii. Prelegeri 1906–1907),* editor Ulrich Melle, 1984.
- XXV *Aufsätze und Vorträge, 1911–1921. Mit ergänzenden Texten (Eseuri și conferințe 1911–1921. Cu texte suplimentare),* editor Thomas Nenon și Hans Rainer Sepp, 1987.
- XXVI *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908 (Prelegeri despre teoria semnificației. Semestrul de vară 1908),* editor Ursula Panzer, 1987.
- XXVII *Aufsätze und Vorträge, 1922–1937 (Eseuri și conferințe, 1922–1937),* editori Thomas Nenon și Hans Rainer Sepp, 1988.
- XXVIII *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908–1914 (Prelegeri despre etică și teoria valorii, 1908–1914),* editor Ulrich Melle, 1988.³

³ În toată această perioadă au apărut și alte ediții ale cărților lui Husserl (*Logische Untersuchungen, Philosophie als strenge Wissenschaft, Cartesianische Meditationen, Die Krisis*). Alături de H. L. van Breda, un rol considerabil în editarea cărților lui Husserl l-au jucat și Ludwig Landgrebe, Elisabeth Ströker, Eugen Fink.

XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß, 1934–1937* (Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă. Volum suplimentar. Texte postume, 1934–1937), editor Reinhold N. Smid, 1993.

În cadrul seriei *Husserliana* au mai apărut:

Husserliana/Dokumente, vol. II/1 — Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (A șasea meditație carteziană, partea I: Ideea unei doctrine metodice transcendente), editori Hans Ebeling, Jann Holl și Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988 și

Husserliana/Dokumente, vol. II/2 — Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 2: Ergänzungsband* (A șasea meditație carteziană, partea a II-a: volum suplimentar), editor Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

III. Meditațiile carteziene în ansamblul operei lui Husserl

În prefața scrisă pentru primul volum al operei complete a lui Husserl⁴, H. L. van Breda, directorul de atunci al Arhivei Husserl de la Louvain (care cuprinde peste 45 000 pagini de manuscrise inedite!), făcea o clasificare a textelor filozofului german aflate în Arhivă în trei mari categorii. După opinia sa, în prima categorie ar intra acele texte pe care Husserl le-a redactat în vederea publicării lor imediate dar care, din diferite rațiuni, au rămas inedite; ele se adresează unui public inițiat și familiarizat cu noțiunile fenomenologice fundamentale. A doua categorie ar cuprinde notele de curs ale lui Husserl. Redactate într-un stil mai

⁴ H. L. van Breda, *Préface*, în: *Husserliana* I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950, pp. V–XI.

liber și mai puțin riguros decît textele aparținînd primei categorii, ele se adresează, evident, unui public aflat în curs de familiarizare cu fundamentele fenomenologiei transcendente, de unde și preocuparea de a corespunde nivelului său și de a evita acele probleme excesiv de complicate care ar fi putut crea mari dificultăți de înțelegere. În sfîrșit, cea de-a treia categorie ar cuprinde ceea ce van Breda numește „masa compactă a monologurilor filozofice” ale lui Husserl, în realitate texte concepute fără preocuparea de a fi pe înțelesul unui anumit public, pline de o mulțime de adnotări personale care ilustrează fidel lungul drum pe care filozoful l-a parcurs în tăcere, departe de „zgomotul și furia” lumii, către țelul său final.

Dacă ne referim, deci, la această clasificare propusă de van Breda, atunci *Meditațiile carteziene* aparțin primei grupe de texte fundamentale, care se adresează unui public deja familiarizat cu noțiunile de bază ale fenomenologiei. Cu toate acestea, ele sînt și rămîn o introducere în fenomenologia transcendentă, în problematica și metoda ei particulară. Faptul că ediția operelor complete a lui Husserl a debutat în 1950 cu publicarea *Meditațiilor carteziene* (însotite de complementul lor, *Conferințele pariziene*) reprezintă în fapt o recunoaștere a locului eminent pe care-l ocupă această carte în ansamblul operei lui Husserl. Scrisă în 1929, adică la vîrsta de 70 ani, ea este deci o etapă finală a unui lung drum parcurs cu fervoare de filozoful german timp de aproape cinci decenii. *Meditațiile carteziene*, operă de maturitate filozofică, reiau și clarifică teme pe care Husserl le-a expus fragmentar sau mai puțin clar în diferite texte anterioare (cu deosebire, în *Cercetări logice* și în *Ideii directe pentru o fenomenologie pură*, I), adunate acum într-o admirabilă sinteză-introducere.

Istoria și destinul acestei cărți merită a fi consemnate pe scurt aici. În februarie 1929, Husserl este invitat să țină conferințe la Sorbona. Ocazia de a vorbi despre fenomenologia transcendentă în patria lui Descartes, de la care a pornit reflecția filozofului german, îl stimulează într-o mare măsură pe Husserl, care-și pregătește cu minuțiozitate conținutul conferințelor sale pariziene ce vor avea loc la 23 și 25 februarie 1929, la Sorbona, în amfiteatrul Descartes. Husserl este prezentat publicului francez de către Xavier Léon, directorul prestigioasei *Société fran-*

çaise de philosophie. Conferințele sînt ținute în limba germană, motiv pentru care, preocupat de inteligibilitatea discursului său, Husserl redactează un *Sommaire des leçons*. Succesul lor este răsunător, ceea ce-l încurajează pe Husserl să-și propună redactarea unei cărți în care să dezvolte temele prezentate publicului francez.

Pe drumul de întoarcere către casă, se oprește cîteva zile la Strassbourg (martie 1929), unde va ține alte două conferințe în sala de festivități de la *Maison Rouge*. Așa cum își amintește Malvine Husserl⁵, cele două conferințe de la Strassbourg au fost înrudite în conținut cu cele pariziene, fără a fi totuși identice. Astfel problema intersubiectivității este tratată mai mult acum, în contextul experienței alterității. Au urmat discuții prelungite într-un cerc restrîns, condus de prof. J. Héring (de la Universitatea din Strassbourg). Încurajat de succesul conferințelor sale, Husserl îl roagă pe acesta să-i recomande un traducător pentru viitoarea sa carte ce urma să poarte titlul *Meditații carteziene*, dezvoltînd astfel pe larg conținutul prelegerilor sale din capitala Franței. Héring îi recomandă pe tinerii săi colaboratori, Emmanuel Lévinas și Gabrielle Peiffer, traducerea urmînd a fi revăzută de Alexandre Koyré, profesor pe atunci la Universitatea din Montpellier și fost student al lui Husserl la Göttingen. Între 15 martie și 16 mai 1929 Husserl lucrează cu mare intensitate la punerea la punct a textului german ce urma să fie tradus la Strassbourg. Ritmul său de lucru este într-adevăr impresionant, la fel și cel al corecturilor și revizuirilor. Mai ales meditațiile a patra și a cincea necesită reveniri, adăugiri și corecturi atente. Ca urmare a acestui fapt, meditația a cincea va ajunge să însumeze la sfîrșit aproape același număr de pagini ca primele patru în total. Împărțirea cărții în paragrafe este făcută abia ulterior de către colaboratorul apropiat al lui Husserl pe vremea aceea, Eugen Fink.

La 17 mai 1929, acesta din urmă trimite la Strassbourg manuscrisul german pentru a fi tradus în limba franceză de către Lévinas și Peiffer. Traducerea apare doi ani mai tîrziu la editura Vrin, Paris. Ironia soartei face ca originalul german să dispară

⁵ Detaliul este consemnat de St. Strasser în introducerea la *Husserliana* I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950, pp. XXII–XXVI.

miraculos, astfel încît pînă la sfîrșitul vieții sale Husserl nu-și va putea vedea realizat visul publicării în germană a *Meditațiilor carteziene*. Aceasta se va întîmpla abia în 1950, o dată cu primul volum din *Husserliana*.

Există indicii și mărturii care atestă faptul că Husserl nu a fost foarte satisfăcut de calitatea traducerii franceze, ceea ce nu l-a împiedicat însă să recunoască marele merit al celor doi traducători francezi care au făcut un mare efort, într-un timp relativ scurt. Apariția cărții la Paris înseamnă acum și primirea a numeroase ecouri din partea cititorilor. Între aceștia și fostul student al lui Husserl, Roman Ingarden, profesor la universitatea din Cracovia. Observațiile lui Ingarden (publicate în *Husserliana I*) au fost foarte apreciate de către fostul său profesor care-i scrie la 19 martie 1930: „Nu mai am voie să amîn publicarea versiunii germane a *Meditațiilor carteziene*, căci aceasta va fi opera principală a vieții mele”.⁶ Mai târziu, la 21 decembrie 1930, îi comunică lui Ingarden părerea sa de rău pentru amînarea punerii la punct a textului german. Faptul că această sinteză finală a unei lungi activități filozofice nu este încă gata pentru tipar îi creează lui Husserl un mare inconfort spiritual. În pofida acestui lucru însă, declară (în aceeași scrisoare către Ingarden, din decembrie 1930) că este „sigur” că opera sa va dăinui în viitor („Ich bin der Zukunft sicher...”).⁷

Cu toate acestea, textul german promis nu va apărea nici în 1931, iar această întîrziere trebuie pusă cu certitudine în legătură și cu mania perfecțiunii pe care o avea Husserl, ale cărui texte șlefuite la nesfîrșit au ceva din claritatea unui cristal. Se mai știe că în 1932 Husserl i-a cerut colaboratorului său apropiat, E. Fink, sugestii de îmbunătățire a versiunii germane a *Meditațiilor*. Fink propune o reformulare a meditației întîi și adăugiri mai mult sau mai puțin semnificative la celelalte patru meditații, mergînd pînă la a concepe o a șasea meditație despre o metodologie transcendențială (*Idee einer transzendentalen Methodenlehre*). Aceasta nu va apărea însă niciodată alături de primele cinci meditații.⁸

⁶ Idem, p. XXVII.

⁷ Idem, p. XXVIII.

⁸ A șasea meditație a fost publicată în 1988 (VI. *Cartesianische Meditation*, Teil 1 u. 2, Dordrecht/Boston/London, 1988).

Textul german al *Meditațiilor* apare abia în 1950, o dată cu debutul seriei de opere complete ale lui Husserl, coordonată de H. L. van Breda la editura Martinus Nijhoff din Haga (volumul I apare sub îngrijirea prof. Stephan Strasser). O a doua ediție a acestui volum (*Husserliana I*) vede lumina tiparului în 1963, de această dată sub îngrijirea lui Rudolf Boehm (în colaborare cu Stephan Strasser). La baza celor două ediții (1950 și 1963) se află un manuscris dactilografiat din 1929, găsit în arhiva Husserl și purtând sigla M II 5. Pe marginea lui se poate citi următoarea însemnare de mână aparținând lui Husserl: „Ausarbeitung für den Druck“ (versiune revăzută pentru tipar).

Cînd apărea în 1950 prima ediție din *Husserliana I*, editorul nu avea însă cunoștință despre existența unei versiuni a cărții pe care Husserl i-o trimisese la sfîrșitul anului 1932 lui Dorion Cairns la New York cu următoarea dedicație: „Meditații carteziene [Text original] E. Husserl pentru Dorion Cairns“. Așa cum presupune Elisabeth Ströker, acest manuscris trimis în 1932 lui Dorion Cairns (traducătorul în limba engleză al *Meditațiilor*) prezintă cea mai mare asemănare cu originalul trimis în 1929 la Strassbourg, pentru a fi tradus în limba franceză, fără a fi identic cu acesta.⁹ Este aproape sigur astăzi că manuscrisul original la care Husserl a lucrat în 1929 pentru versiunea franceză s-a pierdut definitiv. Se pare că Husserl a sfîrșit prin a accepta acest lucru, considerînd manuscrisul trimis lui Cairns drept „text original“. Diferențele față de M II 5 nu sînt prea mari în ceea ce privește conținutul, ele ținînd mai curînd de un plus de claritate în expunere.

⁹ A se vedea și Elisabeth Ströker, *Editorischer Bericht*, în: *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, pp. XXIX–XXXIV.

Pentru traducerea de față am ales ca text principal ediția din *Cartesianische Meditationen* îngrijită și publicată de prof. Elisabeth Ströker în 1977, la editura Felix Meiner Verlag din Hamburg, în colecția *Philosophische Bibliothek*, Band 291. Prof. Ströker a plecat de la textul publicat în *Husserliana I* (1950 și 1963), căruia i-a adus câteva mici corecturi, în esență insignifiante din punctul de vedere al conținutului. Modificări mai importante au apărut însă din punctul de vedere al formei.

Astfel, prof. Ströker a renunțat în ediția din 1977 la numeroasele sublinieri prezente în textul din *Husserliana I*, motivul principal fiind acela că nu se poate identifica adevăratul autor al acestora (ar putea fi foarte bine Fink). De asemenea, s-a renunțat în ediția din 1977 la numeroasele ghilimele prezente în manuscrisul lui Husserl.

Ediția din 1977 nu reproduce nici textul *Conferințelor pariziene* care era prezent în *Husserliana I*, după cum ea nu redă nici observațiile critice ale lui Roman Ingarden pe marginea *Meditațiilor carteziene*. Au fost eliminate, de asemenea, notele critice (*Textkritischer Anhang*) și sumarul conferințelor pariziene redactat chiar de Husserl.¹⁰ Prof. Ströker a adăugat însă ediției pe care a îngrijit-o un indice tematic și de nume care nu se găsea în *Husserliana I*.

În 1987, la aceeași editură a apărut o a doua ediție (revăzută) îngrijită de prof. Ströker, care redă textul din 1977, cu unele

¹⁰ În redactarea notelor și comentariilor legate de traducerea de față am consultat ~~apereul~~ de note inclus în *Husserliana I*. Am făcut referire la ele în note doar acolo unde am considerat că au o relevanță deosebită pentru înțelegerea sau completarea textului original.

mici corecturi ale erorilor de tipar strecurate în ediția precedentă. Prin urmare, cea de-a doua ediție este în esență aceeași cu volumul din 1977.

Am renunțat pentru ediția de față la introducerea și indicele redactate de prof. Ströker, adăugînd însă un glosar de termeni fenomenologici husserlieni, împreună cu variantele de traducere folosite în prezentul volum.¹¹

În redactarea traducerii *Meditațiilor carteziene*, am consultat permanent varianta franceză a cărții, realizată de Emmanuel Lévinas și Gabrielle Peiffer în 1931 (am avut la dispoziție ediția din 1969, Librairie philosophique Vrin, Paris). Textul francez mi-a permis adesea să înțeleg și să traduc mai exact în limba română pasaje extrem de dificile din textul original, ceea ce nu m-a împiedicat însă să mă despart uneori de variantele propuse de traducătorii francezi.

Utilă a fost, de asemenea, și consultarea glosarului de termeni husserlieni realizat de Paul Ricoeur, a variantelor de traducere alese de către Lee Hardy, traducătorul în limba engleză a importantei exegeze a prof. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, 1987, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main (varianta engleză: *Husserl's Transcendental Phenomenology*, 1993, Stanford University Press, Stanford, California). În această carte sînt discutate multe dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei husserliene, dintre care unele ridică probleme mari de traducere.

* * *

A traduce o carte a lui Husserl, indiferent de limba în care se încearcă acest lucru, este prin definiție o întreprindere temerară, plină de riscuri și mereu perfectibilă. Ca și fenomenologia însăși, o astfel de încercare este „eine unendliche Aufgabe“, o sarcină infinită. Limbajul cu totul și cu totul particular al filozofului se adaugă aridității expunerii, ceea ce creează dificultăți mari de traducere. Am fost constrîns uneori să împart frazele excesiv de lungi în fraze mai scurte, dar mai lizibile. De asemenea, am

¹¹ Glosarul de termeni husserlieni nu este o traducere a indicelui tematic realizat de prof. Elisabeth Ströker. Acesta din urmă mi-a fost însă de un mare ajutor ca punct de plecare.

simțit nevoia să redau între paranteze drepte acei termeni germani fundamentali, a căror traducere este discutabilă și rămîne perfectibilă. Tot între paranteze drepte am adăugat uneori cîteva cuvinte pentru a spori inteligibilitatea textului. Acolo unde am avut de ales între fidelitate maximă față de textul original și o variantă stilistică ușor modificată în limba română am optat fără ezitare pentru prima soluție. Am găsit de cuviință că este preferabil să redau acel minim indispensabil unei corecte înțelegeri a mesajului lui Husserl decît să încerc a-l reinterpreta cu riscul depărtării excesive de el.

Traducerea de față a *Meditațiilor carteziene* este prima carte a lui Husserl care apare în limba română.¹² Fenomenologia husserliană nu a fost un subiect de atracție particulară pentru filozofii români în general, seduși mai mult de meditația heideggeriană sau de filozofii existențialiști. Printre cei care au studiat și au scris în anii '30 despre opera lui Husserl în România s-au numărat Camil Petrescu, Nicolae Bagdasar și Ion Brucăr¹³. Sub influența fenomenologiei lui Husserl s-a consumat și tinerețea lui Mihai Șora, care declara în 1947, în *Du dialogue intérieur*: „Fenomenologia este un punct de plecare indispensabil; aș merge chiar pînă la a spune: singurul punct de plecare imaginabil pentru cel care vrea să debuteze cu dreptul în filozofie”.¹⁴ Nu este lipsit de interes de consemnat nici faptul că un eseist rafinat precum Benjamin Fundoianu (discipol al lui Șestov, despre care Husserl afirmase odată — în mod paradoxal — că a fost singurul om care l-a înțeles cu adevărat!) a scris un text incitant despre fenomenologia husserliană (despre *Meditațiile carteziene* mai exact), indicînd și cîteva

¹² În planul fostei Edituri Politice exista proiectul (nefinalizat însă) al unei selecții de texte ale lui Husserl programată să apară în colecția *Idei contemporane* (probabil în traducerea lui A. Boboc, care a publicat în 1986 o încercare de traducere a *Conferințelor pariziene* într-o culegere litografiată de texte pentru studenți în cadrul Universității din București).

¹³ Camil Petrescu este autorul studiului „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică” (republicat în *Doctrina substanței*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, pp. 261–319). Nicolae Bagdasar a scris despre fenomenologia lui Husserl în *Teoria cunoștinței*, București, Casa Școalelor, 1944, pp. 403–446 (în capitolul dedicat intuiționismului). În sfîrșit, Ion Brucăr a prezentat filozofia lui Husserl în *Filozofi și sisteme*, București, Societatea română de filozofie, 1933, pp. 184–252.

¹⁴ Mihai Șora, *Du dialogue intérieur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 13.

posibilități de „depășire“ a ei.¹⁵ Una peste alta, cititorul român ia abia acum cunoștință cu unul dintre textele fundamentale ale lui Husserl, iar această întârziere spune destule despre marile noastre lacune editoriale.

Traducerea de față n-ar fi fost posibilă fără ajutorul și îndemnul câtorva persoane cărora doresc să le mulțumesc și pe această cale. N-aș fi acceptat riscul unei asemenea încercări fără sfatul și îndemnul prietenesc al lui Mihai Șora care mi-a deschis ochii asupra importantei opere a lui Husserl într-o vreme de mare restriște intelectuală și la o vîrstă la care opțiunile încep să prindă contur. Traducerea de față îi este dedicată, de aceea, în exclusivitate.

Am fost apoi încurajat în demersul meu aproape solitar de receptivitatea și căldura lui Cezar Baltag, redactorul-șef al prestigioasei reviste *Viața românească*, care a acceptat să publice în paginile ei traducerea primelor două meditații carteziene (în numerele 10/1987 și 6/1990). Sorin Vieru și Ion Tănăsescu m-au ajutat cu multă sollicitudine să găsesc uneori cele mai potrivite echivalente românești pentru cîteva dintre cele mai dificile concepte și sintagme husserliene, facilitîndu-mi în plus și accesul la cîteva lucrări fundamentale (ale lui Husserl sau despre el). Tatăl meu, Adrian Crăiuțu, a avut un rol decisiv în redactarea variantei finale, efectuînd un lung travaliu de secretariat cu multă aplicație simpatetică. În sfîrșit, prof. Elisabeth Ströker mi-a dezvăluit cîteva enigme ale limbajului lui Husserl, încurajîndu-mă în ducerea la bun sfîrșit a proiectului meu și trimițîndu-mi cîteva lucrări indispensabile în domeniu. Pe toți aceștia doresc să-i asigur încă o dată de întreaga mea grațitudine.

AURELIAN CRĂIUȚU

¹⁵ Benjamin Fundoianu, „Edmund Husserl șioul de Columb al realului“, în *Conștiința nefericită*, București, Humanitas, 1991, pp. 107-112.

Edmund Husserl

MEDITAȚII CARTEZIENE

1. *Meditațiile lui Descartes ca prototip al reflecției filozofice de sine*¹

Faptul de a putea vorbi despre fenomenologia transcendențială în acest centru² venerabil al științei franceze mă umple de bucurie din motive speciale. Căci cel mai mare gânditor al Franței, René Descartes, a dat impulsuri fenomenologiei prin *Meditațiile* sale, studiul acestora a influențat în mod direct transformarea fenomenologiei aflate în devenire într-un nou tip de filozofie transcendențială. Am putea-o numi aproape un nou cartezianism, oricât de constrînsă este ea, tocmai prin dezvoltarea radicală a unor motive carteziene, să respingă aproape întreg cunoscutul conținut doctrinal al filozofiei lui Descartes.³

În aceste condiții, îmi permit să mă asigur cu anticipație de asentimentul dumneavoastră, dacă mă voi lega cu precădere de acele teme din *Meditationes de prima philosophia* cărora, după părerea mea, le revine o importanță eternă, și dacă, pornind de aici, voi caracteriza transformările și inovațiile din care provin metoda și problematica transcendențial-fenomenologică.

Orice debutant în filozofie cunoaște strania înlănțuire a ideilor din *Meditationes*. Să ne amintim ideea lor directoare. Meditațiile vizează o reformă totală a filozofiei prin care aceasta să devină o știință cu o întemeiere absolută. Pentru Descartes, acest lucru implică o reformă corespunzătoare a tuturor științelor. După opinia lui, acestea nu sînt decît niște verigi lipsite de independență ale unei singure științe univer-

sale, și anume ale filozofiei. Numai în unitatea ei sistematică ele pot deveni științe adevărate. După felul în care s-au dezvoltat în timp le lipsește această autenticitate [*Echtheit*]⁴, cea care provine din întemeierea generală și definitivă bazată pe evidențe absolute — evidențe dincolo de care nu se mai poate merge. De aceea, este necesară o reconstrucție radicală care să corespundă ideii de filozofie, concepută ca unitate universală a științelor în unitatea unei astfel de întemeieri absolut raționale. Această exigență a reconstrucției se răsfrânge la Descartes într-o filozofie orientată către subiect. Această orientare subiectivă se realizează în două etape importante. În primul rînd, oricine vrea cu adevărat să devină filozof trebuie să se retragă în el însuși „o dată în viață” și să încerce în interiorul său răsturnarea [*Umsturz*]⁵ tuturor științelor valabile pentru el pînă atunci și reconstruirea lor din temelii. Filozofia — înțelepciune (*sagesse*) — este o chestiune cu totul personală a celui care filozofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înțelepciune, ca o sumă de cunoștințe cîștigate de el însuși, care tind să fie universale și pe care el să le poată justifica de la bun început și cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidențele sale absolute. Dacă m-am hotărît să tind către acest scop, așadar am luat hotărîrea care singură mă poate aduce pe calea unei deveniri filozofice, am ales astfel începutul unei „sărăcii” absolute în materie de cunoaștere [*Erkenntnisarmut*]⁶. În această situație este evident că, pentru început, trebuie să meditez asupra posibilității de a descoperi o metodă de înaintare, care să mă conducă spre adevărata știință. Prin urmare, meditațiile carteziene nu urmăresc a fi o simplă chestiune personală a filozofului Descartes, și cu atît mai puțin o simplă formă literară impresionantă pentru o prezentare a primelor întemeieri filozofice. Ele desemnează, mai curînd, prototipul meditațiilor necesare ale oricărui filozof debutant, singura sursă din care poate lua naștere o filozofie.

Dacă ne îndreptăm acum atenția către conținutul *Meditațiilor* atît de straniu nouă, celor de astăzi, observăm că aici are loc o revenire — într-un al doilea sens, mai profund — la eul care filozofează, la *ego*-ul cogitațiilor⁷ pure. Cel care medi-

tează realizează această revenire prin intermediul metodei extrem de ciudate a îndoielii. Urmărind a fi radical consecvent scopului său — cunoașterea absolută — el refuză să admită valabilitatea⁸ existenței oricărui lucru pentru care nu este exclusă orice posibilitate imaginabilă de a deveni îndoielnic.

Prin urmare, el supune unei critici metodice din punctul de vedere al posibilității de îndoială tot ceea ce îi apare în viața experienței și a gândirii ca fiind cert și caută să obțină, eventual, un ansamblu de evidențe absolute, prin excluderea a tot ceea ce mai lasă deschise încă anumite posibilități de îndoială.

Conform acestei metode, certitudinea obținută prin experiența senzorială în care ne este dată lumea în viața naturală nu rezistă criticii; prin urmare, în acest stadiu de început existența lumii nu trebuie admisă ca valabilă⁹. Cel care meditează nu se consideră decît pe sine însuși ca absolut indubitabil, în calitate de *ego* pur al cogitațiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume n-ar exista. *Ego*-ul astfel redus realizează un tip de filozofare solipsistă. El caută căi apodictice certe, prin care se va putea constitui în interioritatea sa pură o exterioritate obiectivă. Aceasta are loc în modul cunoscut prin care mai întîi vor fi deduse existența și veracitatea (*veracitas*)¹⁰ lui Dumnezeu și apoi, prin intermediul lor, natura obiectivă, dualismul substanțelor finite, pe scurt fundamentul obiectiv al metafizicii și al științelor pozitive precum și acestea însele. Toate inferențele se realizează, așa cum e necesar, conform principiilor imanente, „înnăscute“ *ego*-ului pur.

2. Necesitatea unui nou început radical în filozofie

Atît în ceea ce-l privește pe Descartes. Ne întrebăm acum: Merită cu adevărat să căutăm a descoperi în aceste gânduri o importanță eternă? Sînt ele capabile încă să insuflă timpului nostru forțe vii?

În orice caz, este îngrijorător faptul că științele pozitive care trebuiau să primească o întemeiere absolută prin aceste

Meditații s-au interesat de ele atît de puțin. Într-adevăr, astăzi, după o strălucită dezvoltare de-a lungul a trei secole, aceste științe se simt frîmate de neclaritățile propriilor lor fundamente.¹¹ Ele nu se gîndesc însă, în încercările de reconstituire a propriilor lor fundamente, să se întoarcă la *Meditațiile lui Descartes*. Pe de altă parte totuși, cîntărește mult faptul că *Meditațiile* au făcut epocă în filozofie într-un sens cu totul particular, și anume tocmai prin revenirea lor la *ego cogito* pur. Descartes a inaugurat, de fapt, o filozofie de un tip cu totul nou: schimbîndu-și întregul său stil, ea efectuează o radicală modificare de direcție, de la obiectivismul naiv la subiectivismul transcendental¹², care, prin intermediul unor încercări veșnic noi și totuși mereu insuficiente, pare a tinde către o necesară formă definitivă. Prin urmare, n-ar trebui să poarte în sine această tendință constantă un sens etern, o misiune — pentru noi excepțională — care ne este impusă de istoria însăși și-la care sîntem chemați cu toții să colaborăm?

Starea de divizare a filozofiei contemporane în activitatea ei dezordonată ne dă de gîndit. Începînd cu mijlocul secolului trecut, declinul ei este evident față de timpurile precedente.¹³ Atunci cînd, o dată cu începutul erei moderne, credința religioasă s-a transformat tot mai mult într-o convenție lipsită de viață, omenirea intelectuală s-a ridicat la noua mare credință, la credința într-o filozofie și într-o știință autonome. Întreaga cultură a omenirii trebuia să fie ghidată și luminată de evidențe științifice și, prin aceasta, ea trebuia să fie reformată într-o nouă cultură autonomă.

Între timp însă, și această credință a ajuns într-o stare de inautenticitate și de declin. Aceasta nu într-o măsură fără temei. În locul unei filozofii vii și unitare, avem astăzi o literatură filozofică ce crește la infinit, dar căreia îi lipsesc aproape orice legătură și orice coerență internă; în locul unei lupte serioase între teoriile divergente, care totuși, prin disputa lor, își manifestă concordanța internă, unitatea și convingerile fundamentale și o credință fermă într-o adevărată filozofie, în locul unei serioase colaborări și solidarități filozofice, avem

pseudoreferiri și pseudocritici. Nu se manifestă aici în nici un caz o activitate responsabilă și reciprocă în spiritul unei colaborări serioase pentru obținerea unor rezultate obiectiv valabile. Obiectiv valabile: aceasta nu înseamnă totuși nimic altceva decât rezultate purificate printr-o critică reciprocă și care să reziste oricărei alte critici. Cum ar putea fi posibile însă un studiu adevărat și o colaborare adevărată acolo unde există atât de mulți filozofi și aproape tot atât de multe filozofii? Avem, ce-i drept, încă congrese filozofice — filozofii se întîlnesc, din păcate nu și filozofiile. Le lipsește unitatea unui spațiu spiritual în care ele să poată să colaboreze și să se influențeze reciproc. Este posibil ca situația să fie mai bună în interiorul unor „școli” sau al unor „tendințe”; date fiind însă această divizare și această particularizare și avînd în vedere întreaga situație filozofică din prezent, putem rămîne în esență la caracteristica noastră.¹⁴

Nu ne aflăm astăzi, în acest nefast prezent, într-o situație asemănătoare aceleia pe care a găsit-o Descartes în tinerețea sa? Prin urmare, nu este oare momentul să reînnoim radicalismul său specific filozofului debutant, așadar să supunem, de asemenea, imensa literatură filozofică, cu amestecul ei de mari tradiții, de începuturi serioase și de încercări literare la modă (care urmăresc să facă impresie și nu să realizeze studii serioase) unei răsturnări carteziene și să începem prin niște noi *Meditationes de prima philosophia*? Nu provine în cele din urmă situația noastră filozofică disperată din faptul că impulsurile rezultate din acele *Meditații* și-au pierdut vitalitatea lor originală, și anume pentru că s-a pierdut spiritul radicalismului propriei responsabilități filozofice? Pretenția — așa-zis exagerată — de a întemeia o filozofie lipsită în totalitate de orice presupuziție¹⁵ imaginabilă, o filozofie cu adevărat autonomă, constituită din înseși evidențele ultime obținute, o filozofie care, pornind de aici, să fie absolut responsabilă de sine, nu trebuie ea să aparțină mai curînd sensului fundamental al veritabilei filozofii? Nostalgia unei filozofii pline de viață a condus în ultimul timp la mai multe renașteri.

Însă unica renaștere cu adevărat fecundă nu este oare în mod necesar cea care resuscită *Meditațiile carteziene* — nu în sensul de a le adopta și prelua pur și simplu, ci în sensul de a dezvălui înainte de toate sensul adânc al radicalismului revenirii lor la *ego cogito*¹⁶ și, mai apoi, valorile eterne care decurg de aici?

În orice caz, prin aceasta se indică drumul care a condus la fenomenologia transcendențială.

Acest drum dorim să-l parcurgem acum împreună. Ca filozofi debutanți, vrem să medităm în stil cartezian¹⁷, desigur cu cea mai mare precauție critică și pregătiți pentru orice necesară transformare a vechiului cartezianism. Pentru aceasta, trebuie să clarificăm și să evităm înșelătoarele erori în care au căzut Descartes și urmașii săi.

DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL

3. *Revoluția carteziană și ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a științei*

Începem așadar, fiecare pentru sine și în sine, cu hotărîrea proprie celor care debutează radical în filozofie¹⁸ de a lăsa deoparte în primul rînd toate convingerile care erau valabile pentru noi pînă acum, inclusiv toate științele existente.

Ca și pentru Descartes, ideea care conduce meditațiile noastre este aceea a unei științe ce trebuie întemeiată într-o radicală autenticitate și, în sfîrșit, ideea unei științe universale.

Care este însă situația — acum, cînd nu dispunem de nici o știință existentă care să ne servească drept exemplu al unei astfel de științe veritabile — în ceea ce privește indubitabilitatea acestei idei însăși, a ideii unei științe ce trebuie întemeiată în mod absolut, întrucît nici una dintre acestea nu mai este valabilă pentru noi? Constituie ea o idee-scop legitimă, un posibil țel pentru o disciplină practică posibilă?

Evident, acest lucru nu avem voie să-l presupunem; cu atît mai puțin putem considera cu anticipație ca fiind lămurite deja anumite norme ale unor astfel de posibilități, sau chiar o formă stilistică [*Stilform*] pretins evidentă, care ar trebui să aparțină unei științe veritabile ca atare. Căci în cele din urmă, aceasta ar însemna a presupune o întregă logică și epistemologie, în timp ce și acestea trebuie incluse totuși în „răsturnarea” tuturor științelor. Însuși Descartes avea dinainte un ideal de știință, cel al geometriei, respectiv al științei matematice a naturii¹⁹. Acest ideal a influențat următoarele secole ca o prejudecată nefastă și a influențat de asemenea

negativ — nefiind analizat critic — *Meditațiile* însele. Pentru Descartes, era de la sine înțeles faptul că știința universală trebuia să aibă forma unui sistem deductiv, al cărui edificiu ar fi trebuit să se bazeze *ordine geometrico** pe un fundament axiomatic care să servească drept temei absolut pentru deducție. Un rol asemănător aceluia deținut în geometrie de axiomele geometrice îl avea pentru Descartes, în ceea ce privește știința universală, axioma certitudinii absolute de sine a *ego*-ului, împreună cu principiile sale axiomatiche înnăscute; numai că acest fundament este mai adânc decât cel al geometriei și are menirea de a contribui la întemeierea ei definitivă.

Toate acestea nu trebuie să ne influențeze. În calitate de debutanți, nu admitem încă valabilitatea nici unui ideal normativ de știință; îl vom putea avea numai în măsura în care ni-l creăm din nou noi înșine.

Pentru aceasta însă, nu abandonăm scopul general al întemeierii absolute a științei. Ca și în cazul *Meditațiilor carteziene*, acest scop trebuie să motiveze neîncetat cursul meditațiilor noastre și să se configureze concret pas cu pas. Trebuie numai să fim prevăzători la felul în care ni-l stabilim ca scop, căci nu avem voie mai întâi nici măcar să prejudiciem posibilitatea lui. Cum poate fi elucidat însă acest mod de stabilire a scopului și cum poate fi el astfel consolidat?

Ideea generală de științe o împrumutăm, desigur, de la științele existente în realitate. Deoarece, în cadrul atitudinii noastre critice radicale, ele au devenit simple științe prezumate, este necesar ca și ideea-scop generală a lor să devină în același sens prezumată.²⁰ Nu știm deci încă dacă ea este în general realizabilă. În orice caz însă, noi posedăm această idee sub forma ei prezumată și într-o generalitate nedeterminată și fluidă; avem, așadar, și ideea unei filozofii, și anume ca filozofie pe care trebuie să o realizăm, neștiind însă cum și dacă e posibil acest lucru. Noi acceptăm această idee ca pe o ipoteză provizorie²¹, căreia i ne încredințăm de probă și de care ne vom lăsa conduși cu titlul de încercare în meditațiile noastre.

* Conform ordinii geometrice.

Vom reflecta și vom cumpăni în ce fel ea trebuie gândită ca posibilitate și, apoi, cum ar putea fi realizată. Vom întâlni, desigur, și alte amănunte neclare și stranii pentru început; dar cum ar putea fi ele evitate oare, atît timp cît radicalismul nostru nu trebuie să rămînă un simplu gest lipsit de conținut, ci trebuie să treacă la faptă? Să pășim, așadar, cu răbdare mai departe.

4. *Dezvăluirea sensului final al științei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic*

Trebuie, evident, să lămurim acum în primul rînd ideea directoare conturată la început doar într-o vagă generalitate. Nu este vorba, desigur, despre formarea conceptului de știință printr-o abstracție comparativă care ar lua ca fundament științele existente în realitate. Sensul întregii noastre analize implică faptul că nu există identitate între științele ca fapte ale culturii [*als Tatsächlichkeit der Kultur*] și științele în sensul adevărat și pur al cuvîntului sau faptul că primele poartă în ele însele, dincolo de existența lor faptică, o pretenție care nu se dovedește a fi împlinită prin simpla lor stare de fapt. Știința ca idee — ca idee a unei științe veritabile — este implicată tocmai în această pretenție.²²

Cum poate fi dezvăluit și sesizat acest lucru? E posibil să ne fie interzisă orice luare de poziție în privința valabilității științelor existente (pe care ele o pretind), așadar în privința autenticității teoriilor lor și, în mod corelativ, în privința solidității metodelor lor teoretizante; nimic nu ne împiedică totuși să ne „familiarizam” cu demersul și activitatea lor științifică și să ne facem astfel, de asemenea, o idee clară și distinctă despre scopul urmărit propriu-zis. Dacă procedăm în acest mod, printr-o pătrundere progresivă în intenția demersului științific, ni se dezvăluie elementele constitutive ale ideii-scop generale a științei veritabile, pentru început, într-o primă diferențiere.

Este necesară aici, înainte de toate, o clarificare a actului de a judeca și a judecății însăși, prin diferențierea între judecăți

nemediate și mediate. Sensul judecăților mediate implică o astfel de relație cu sensul celorlalte judecăți, încît credința judecătorească inerentă primelor „presupune” credința inerentă celorlalte judecăți — în modul unei credințe pentru ceva deja crezut. Este necesară, apoi, clarificarea tendinței către judecăți întemeiate, respectiv elucidarea actelor întemeietoare, în cadrul cărora trebuie să fie dovedite exactitatea, adevărul unei judecăți — sau, în cazul unei greșeli, inexactitatea, falsitatea ei. În cazul judecăților mediate această demonstrație este ea însăși una mediată, întemeindu-se pe justificarea judecăților nemediate incluse în sensul judecății și cuprinzînd în mod concret și întemeierea lor. Asupra unei întemeieri odată realizate, respectiv asupra adevărului demonstrat în ea, se poate „reveni” apoi în deplină libertate. În virtutea acestei libertăți de a realiza din nou în conștiința noastră un adevăr ca fiind identic cu sine însuși, acesta devine pentru noi o achiziție definitivă și poartă denumirea de cunoștință.

Continuînd în acest mod (prezentat aici, desigur, doar prin intermediul unor simple indicații) și analizînd mai exact sensul unei întemeieri, respectiv al unei cunoștințe, ajungem în curînd la ideea de evidență. În cazul întemeierii veritabile, judecățile se dovedesc a fi „exacte”, „potrivite”, adică ea este acordul judecății cu „însuși” conținutul ei (obiect, respectiv stare de lucruri [*Sachverhalt*]). Mai exact spus: actul de a judeca este o vizare [*Meinen*] și, în general, o simplă prezumare [*Vermeinen*] că un lucru este într-un fel sau altul.²³ Judecata (ceea ce este judecat) este atunci lucrul prezumat, respectiv starea de lucruri prezumată sau o vizare a obiectului, o vizare a stării de lucruri. Aceștia li se opune însă, eventual, o vizare judecătorească [*ein urteilendes Meinen*] cu totul particulară (un alt mod prin care judecînd, sîntem conștienți de lucruri). Aceasta este evidența. În locul unei simple vizări de la distanță, în cazul evidenței obiectul și starea de lucruri sînt prezente „ele însele în persoană” conștiinței noastre, prin urmare ele sînt „imanente” subiectului judecător.²⁴ O simplă judecată prezumtivă se conformează lucrurilor și faptelor însele prin trecerea ei la evidența corespunzătoare. Această

trecere are caracterul unei împliniri [*Erfüllung*]²⁵ a simplei vizări, caracterul unei sinteze a identificării²⁶; ea este o certitudine interioară evidentă a exactității acelei intenții care fusese anterior „depărtată” de obiect.²⁷

Procedînd astfel, apar curînd anumite elemente fundamentale ale ideii-scop care generează întregul demers științific. Omul de știință, spre exemplu, nu vrea pur și simplu să judece, ci să-și întemeieze judecățile. Mai exact spus, el refuză să admită — pentru sine și pentru alții — calitatea de cunoștință științifică oricărei judecăți pe care el nu a întemeiat-o anterior în mod absolut și pe care nu o poate justifica mai apoi oricînd și în cele mai mici amănunte printr-o liberă revenire la întemeierea ei ce poate fi repetată. Aceasta poate rămîne, *de facto*, o simplă pretenție; însă în orice caz, ea implică un scop ideal.²⁸

Pentru completare, mai trebuie subliniat încă un lucru: este necesar să deosebim între judecată (în sensul cel mai larg de vizare) și evidență pe de-o parte, și judecată și evidență antepredicative pe de altă parte. Evidența predicativă o include pe cea antepredicativă. Ceea ce este vizat, respectiv văzut și intuit în mod evident, este mai apoi exprimat, iar știința vrea în general să emită judecăți exprimate și să fixeze și să păstreze judecata, adevărul în forma exprimată. Dar expresia ca atare se potrivește mai mult sau mai puțin obiectului vizat și lucrului dat el însuși în persoană [*Selbstgegebene*], ea are, așadar, propria sa evidență sau non-evidență inclusă în predicatie. Prin această, ea determină însă simultan și ideea unui adevăr științific, conceput ca o stare de fapt predicativă întemeiată, sau susceptibilă de a fi întemeiată în mod absolut.

5. Evidența și ideea de știință veritabilă

Continuînd să medităm în acest mod și în această direcție, recunoaștem, în calitate de filozofi debutanți, faptul că ideea carteziană a unei științe și — în cele din urmă — a unei științe universale cu o întemeiere și o justificare absolută nu este

nimic altceva decît ideea care guvernează neîncetat toate științele și tendința lor către universalitate — indiferent de gradul realizării sale practice.

În sensul cel mai larg al cuvîntului, evidența este o experiență a unui obiect existent [*Seiend*] și a modului de a exista [*So-Seiend*]²⁹; în ea obiectul ni se înfățișează el însuși în persoană. Contradicția cu ceea ce prezintă evidența și experiența produce negativul evidenței (sau evidența negativă)³⁰ și falsitatea evidentă drept conținutul ei. Evidența care cuprinde în realitate întreaga experiență în sensul restrîns și comun al termenului poate fi mai mult sau mai puțin perfectă. Evidența desăvîrșită și corelativul său — adevărul pur și veritabil — se prezintă ca o idee inerentă tendinței către cunoaștere, către „umplerea” intenției³¹, respectiv ca o idee posibil de obținut printr-o familiarizare cu o astfel de tendință. Adevărul și falsitatea, critica și adecvarea critică la datele evidente sînt teme obișnuite ce joacă un rol constant încă în viața preștiințifică. Pentru această viață cotidiană, cu scopurile ei schimbătoare și relative, sînt suficiente evidențe și adevăruri relative³². Știința caută însă adevăruri care să fie și să rămîină valabile o dată pentru totdeauna și pentru oricine; prin urmare, ea caută confirmări noi și pînă în cele mai mici amănunte. Chiar dacă știința nu reușește *de facto* — așa cum ea însăși trebuie să-și dea seama în cele din urmă — să edifice un sistem de adevăruri „absolute” și chiar dacă ea se vede obligată să-și modifice mereu adevărurile, ea urmează totuși ideea unui adevăr absolut sau a unui adevăr științific veritabil și trăiește, prin urmare, într-un orizont infinit de aproximări care tind către această idee. Prin intermediul acestora, ea crede că poate depăși cunoașterea obișnuită și se poate depăși pe sine însăși *in infinitum*; aceasta însă și grație tendinței sale către o universalitate sistematică a cunoașterii, raportate fie la un domeniu științific închis, fie în general la o presupusă unitate universală a tot ceea ce există în general, în cazul în care o filozofie e posibilă și se pune problema ei. Așadar, din punct de vedere al intenției, ideii de știință și de filozofie îi aparține o ordine de cunoaștere, de la cunoștințele anterioare în sine la

cele posterioare în sine; în sfârșit, un început și o desfășurare care nu pot fi alese la împlinire, ci sînt întemeiate în natura lucrurilor însele.

Așadar, printr-o familiarizare cu universalitatea demersului științific ni se dezvăluie anumite elemente fundamentale ale ideii-scop a științei veritabile (care era la început neclară), fără a fi judecat în prealabil asupra posibilității ei sau asupra unui ideal de știință pretins a fi evident. Nu avem voie să ne întrebăm aici: la ce bun să ne obosim cu astfel de cercetări și constatări? Ele aparțin, evident, epistemologiei generale sau logicii, care pot fi, desigur, folosite, atît aici cît și în continuare. Trebuie să ne ferim însă tocmai de acest lucru de la sine înțeles. Accentuăm aici ceea ce am spus deja în legătură cu Descartes: la fel precum toate științele existente, nici logica nu este admisă ca valabilă în urma răsturnării generale. Tot ceea ce ne-ar putea face posibil un început filozofic trebuie să fie cucerit mai întîi de noi înșine. Nu putem ști acum dacă mai tîrziu ne va fi dată o știință veritabilă de tipul logicii tradiționale. Grație travaliului preliminar de pînă acum — mai mult schițat aproximativ decît explicitat în mod amănunțit — ne-am clarificat asupra faptului că putem fixa un prim principiu metodic pentru întreaga noastră înaintare ulterioară. Este evident că eu, în calitate de filozof debutant, ca o consecință a faptului că tind către scopul prezumtiv al științei veritabile, nu pot emite și nici nu pot concepe ca fiind valabilă nici o judecată pe care să nu o fi creat anterior eu însumi dintr-o evidență, din „experiențe” în care lucrurile și stările de lucruri respective să-mi fie prezente „ele însele” în persoană. Trebuie, desigur, să reflectez și atunci în fiecare moment la evidența din fiecare caz, trebuie să-i evaluez importanța și să mă clarific asupra limitelor și perfecțiunii sale, asupra modului în care lucrurile însele îmi sînt date în realitate. Acolo unde evidența lipsește încă, nu pot pretinde că un obiect are o existență definitivă și pot considera judecata în cel mai bun caz ca o posibilă etapă intermediară pe drumul către evidență.

Întrucît științele urmăresc să facă predicatii care să exprime complet și evident adecvat ceea ce este intuit în mod antepre-

dicativ, este de la sine înțeles faptul că trebuie să ne îngrijim, de asemenea, de această latură a evidenței științifice. Dat fiind caracterul fluid, echivoc și mult prea puțin exigent al limbajului comun în ceea ce privește perfecțiunea expresiei, chiar și acolo unde sînt folosite mijloacele sale de expresie va fi necesară o nouă întemeiere a semnificațiilor printr-o orientare originară către evidențele obținute în travaliul științific și către fixarea lor în aceste semnificații. Considerăm că și aceasta face parte din principiul nostru metodic — și, de acum înainte, în mod consecvent normativ — al evidenței.

La ce ne-ar servi însă acest principiu și întreaga meditație de pînă acum, dacă ele nu ar oferi nici un mijloc pentru un adevărat punct de plecare și anume pentru a transpune în realitate ideea științei veritabile? Deoarece acestei idei îi corespunde forma unei ordini sistematice a cunoștințelor — cunoștințe veritabile —, apare ca o întrebare de început cea referitoare la primele cunoștințe în sine, care trebuie și pot să susțină întregul edificiu al cunoașterii universale. Dacă scopul nostru prezumtiv trebuie să poată fi realizabil în practică, este necesar ca nouă, celor care medităm într-o sărăcie absolută, în materie de cunoaștere științifică, să ne poată fi accesibile evidențele care poartă în sine deja pecetea unei astfel de priorități, în măsura în care ele pot fi recunoscute ca anterioare tuturor celorlalte evidențe imaginabile. În ceea ce privește această evidență a priorității, ele trebuie să aibă, de asemenea, o anume perfecțiune, o certitudine absolută, dacă, pornind de la aceste evidențe, progresul și edificarea unei științe conforme ideii unui sistem definitiv de cunoștințe — cu toată infinitatea prezumtivă pe care o implică această idee — trebuie să poată avea un sens.³³

6. Diferențierile evidenței.

Cerința filozofică a unei evidențe apodictice și originare

Aici, în acest punct decisiv, de început, trebuie să pătrundem mai adînc în meditațiile noastre. Remarcile referitoare la certitudinea absolută sau — ceea ce este același lucru — la

indubitabilitatea absolută au nevoie acum de o clarificare. Aceasta ne atrage atenția asupra faptului că pretinsa perfecțiune ideală a evidenței se diferențiază la o analiză mai exactă. În stadiul actual de început al meditației filozofice, avem în fața noastră infinitatea nelimitată a experiențelor sau evidențelor preștiințifice: ele sînt mai mult sau mai puțin perfecte. În acest caz, imperfecțiunea înseamnă, ca regulă generală, caracter incomplet, unilateralitate, neclaritate relativă, confuzie în ceea ce privește modul în care lucrurile sau stările de lucruri sînt date de ele însele; prin urmare, ea înseamnă încărcare a experienței cu elemente ale unor intenții anticipative [*Vormeinungen*] și ale unor cointenții [*Mitmeinungen*] neîmplinite. Perfecționarea ei se realizează atunci printr-o desfășurare sintetică a experiențelor concordante [*einstimmige Erfahrungen*], în care aceste cointenții ajung în stadiul experienței reale care le „umple”. Ideea corespunzătoare perfecțiunii ar fi aceea a „evidenței adecvate”, în legătură cu care poate rămîne deschisă problema dacă ideea nu este situată, din principiu, la infinit.

Deși ea ghidează permanent orientarea omului de știință, un alt tip de perfecțiune a evidenței are totuși în ochii lui (așa cum am observat deja, grație acelei „familiarizări” cu preocupările sale științifice) o dignitate superioară: apodicticitatea. Ea poate apărea, eventual, și în cazul evidențelor inadecvate. Apodicticitatea este o indubitabilitate absolută într-un sens special și precis determinat, acea indubitabilitate pe care omul de știință o pretinde tuturor principiilor și a cărei valoare superioară se manifestă în preocuparea lui de a întemeia din nou și la un nivel mai înalt judecăți deja evidente în sine și pentru sine, prin revenirea la principii, procurîndu-le astfel cea mai înaltă dignitate a apodicticității. Caracterul fundamental al acesteia trebuie descris astfel:

Orice evidență este o sesizare proprie [*Selbsterfassung*]³⁴ a obiectului existent și a felului său de a exista în modul „el însuși” în persoană, cu o certitudine absolută a existenței sale [*in völliger Gewißheit dieses Seins*], certitudine care exclude,

așadar, orice îndoială. Prin aceasta, nu e exclusă însă posibilitatea ca ceea ce este evident să devină mai apoi dubitabil, ca existența obiectului să se reveleze a fi o simplă aparență, caz pentru care experiența senzorială ne oferă exemple.³⁵ Această posibilitate mereu deschisă ca, în pofida evidenței, obiectul să devină mai apoi dubitabil, respectiv ca el să nu existe cu adevărat, poate fi prevăzută în orice moment prin intermediul unei reflecții critice. O evidență apodictică are însă particularitatea cu totul deosebită de a nu fi în general doar o simplă certitudine [*Seinsgewißheit*] a existenței lucrurilor sau a stărilor de lucruri evidente din ea, ci de a se dezvălui în același timp printr-o reflecție critică drept imposibilitate absolută de a concepe nonexistența acestora; prin urmare, de a exclude cu anticipație orice îndoială imaginabilă³⁶ ca fiind lipsită de sens. În acest caz, evidența acelei reflecții critice, așadar și evidența existenței acestei imposibilități de a concepe nonexistența unui lucru dat cu o certitudine absolută, are la rîndul ei această dignitate apodictică, iar la fel e în cazul oricărei reflecții critice superioare.³⁷

Ne amintim acum de principiul cartezian al indubitabilității absolute, prin care trebuie exclusă orice îndoială imaginabilă și chiar orice îndoială *de facto* neîntemeiată; ne amintim de el în calitate de principiu care servește la constituirea științei veritabile. Întrucît prin meditațiile noastre el a apărut într-o formă mai clară, ne întrebăm dacă și cum ne-ar putea ajuta el pentru a realiza un început autentic. Conform celor spuse anterior, prima întrebare precisă pe care o formulează o filozofie la începutul ei este dacă putem scoate la iveală evidențe care — așa cum trebuie să o spunem — poartă în sine certitudinea apodictică de a premerge, în calitate de evidențe prime în sine, tuturor celorlalte evidențe imaginabile și în legătură cu care se poate observa în același timp că sînt, ele însele, apodictice. Dacă ar fi inadecvate, ele ar trebui să aibă, cel puțin, un conținut apodictic susceptibil de a fi cunoscut, un conținut [*Seinsgehalt*] absolut cert sau cert o dată pentru totdeauna datorită apodicticității. Cum e posibil și dacă e posibil să avansăm către

constituirea în continuare a unei filozofii pe baze apodictic certe trebuie să rămână însă o *cura posterior**.

*7. Evidența existenței lumii nu este apodictică;
includerea ei în cadrul răsturnării carteziene*

Problema referitoare la primele evidențe în sine pare a se rezolva fără prea mult efort. Nu se prezintă oare existența lumii de-a dreptul ca o astfel de evidență? Viața, cu activitatea ei cotidiană, se raportează la lume; la ea se raportează, de asemenea, toate științele: științele de fapte [*Tatsachenwissenschaften*]³⁸ în mod direct, științele apriorice în mod indirect, ca instrumente ale metodei. Înainte de toate acestea, existența lumii este un lucru de la sine înțeles — într-o asemenea măsură, încât nimeni nu se va gândi s-o enunțe explicit într-o propoziție. Avem totuși — nu-i așa? — experiența continuă prin care această lume există mereu în fața ochilor noștri într-o manieră incontestabilă. Oricât de mult este însă această evidență în sine anterioară tuturor evidențelor vieții orientate către lume, precum și evidențelor proprii tuturor științelor care au ca obiect lumea — al căror temei permanent ea este —, ajungem curînd să ne întrebăm îngrijorați în ce măsură ea poate pretinde în această calitate un caracter apodictic. Dacă mergem mai departe pe linia acestei obiecții, ni se dezvăluie atunci faptul că nici această evidență nu poate pretinde privilegiul de a fi prima evidență absolută. În ceea ce privește prima întrebare, firește că experiența senzorială universală în a cărei evidență lumea ne este dată permanent nu poate fi considerată o evidență apodictică, care ar exclude prin urmare posibilitatea ca existența reală a lumii să devină îndoielnică, respectiv care ar exclude în mod absolut posibilitatea nonexistenței sale. Nu numai ceea ce este obținut printr-o experiență particulară poate să-și piardă valoarea și să devină astfel o simplă aparență sensibilă, ci și întreg ansamblul experiențelor a cărui unitate o putem cuprinde cu privirea poate să se reveleze a fi

* O preocupare ulterioară.

o aparență cu titlul de vis coerent. Trimiterea la astfel de modificări posibile și reale ale evidenței nu trebuie să o considerăm deja ca o critică suficientă a evidenței și nu trebuie să vedem în ea o probă perfectă a posibilității de a concepe non-existența lumii, în pofida experienței pe care o avem continuu în raport cu ea. Reținem doar faptul că, în scopul întemeierii radicale a unei științe, evidența provenită din experiența obișnuită a lumii necesită în orice caz, în prealabil, o critică a valabilității [*Gültigkeit*] și importanței sale; prin urmare, nu putem considera această evidență a fi în mod incontestabil nemijlocit apodictică. În consecință, nu este suficient a nu acorda nici o valabilitate³⁹ științelor ce ne sînt date în realitate și a le considera simple pre-judecăți [*Vor-Urteile*] inacceptabile pentru noi. De asemenea, trebuie să privăm domeniul lor universal, cel al experienței, de valabilitatea pe care i-o acordă oamenii în mod naiv. Existența lumii bazată pe evidența experienței naturale nu mai poate fi pentru noi un fapt evident, ci doar un fenomen de valabilitate [*Geltungsphänomen*].⁴⁰

Procedînd astfel, ne mai rămîne oare vreun fundament existențial [*Seinsboden*] pentru judecăți în general (ca să nu mai vorbim pentru evidențe), pentru ca, pe baza lui, să putem întemeia apoi în mod apodictic o filozofie universală? Nu desemnează oare lumea universul tuturor obiectelor existente în general? Putem evita, așadar, să începem totuși, *in extenso* și cu titlul de primă misiune, critica experienței empirice pe care doar am schițat-o anterior? Ar eșua atunci întregul nostru demers filozofic, dacă presupusul rezultat anticipat al acestei critici s-ar confirma? Cum altfel, dacă lumea s-ar dovedi în cele din urmă a nu fi deloc primul fundament de judecată, ci s-ar presupune, o dată cu existența ei, un fundament existențial anterior?

8. Ego cogito ca subiectivitate transcendențială

Aici efectuăm, urmîndu-l pe Descartes, marea întoarcere care, realizată corect, conduce la subiectivitatea transcendențială: întoarcerea către *ego cogito*, ca ultim fundament apodictic cert de judecată pe care trebuie întemeiată orice filozofie radicală.⁴¹

Să reflectăm. Ca filozofi care meditează în mod radical, nu avem în acest moment nici o știință valabilă pentru noi și nici o lume care să existe pentru noi.⁴² În loc de a exista pur și simplu, adică în loc de a fi valabilă într-un mod natural în credința proprie experienței [*Seinsglaube der Erfahrung*]⁴³, această lume nu este pentru noi decât o simplă pretenție de existență [*Seinsanspruch*]. Acest lucru e valabil, de asemenea, și pentru existența tuturor celorlalte euri din jurul meu, astfel încât nu mai avem de fapt dreptul de a vorbi la pluralul comunicativ. Ceilalți oameni și celelalte ființe nu sînt pentru mine date empirice decât în virtutea experienței sensibile a corpurilor lor⁴⁴, experiență de a cărei valabilitate nu am voie să mă folosesc, aflîndu-se sub semnul întrebării. O dată cu ceilalți oameni pierd și eu, desigur, toate formele sociale și culturale. Pe scurt, nu numai natura corporală, ci întreaga lume înconjurătoare concretă este pentru mine acum, în loc de o lume existentă, un simplu fenomen de existență [*Seinsphänomen*].

Oricare ar fi însă situația în privința pretenției de existență a acestui fenomen și oricare ar fi hotărîrea mea critică în privința existenței sau aparenței sale, acest fenomen însuși, ca fenomen al meu, nu este totuși un nimic, ci tocmai ceea ce face pretutindeni posibilă o astfel de decizie critică din partea mea, așadar ceea ce face, de asemenea, posibil ca ceea ce este pentru mine, eventual, o existență adevărată (asupra căreia s-a hotărît în mod definitiv sau urmează a se decide) să poată avea sens și valabilitate [valoare]. Și iarăși: dacă mă abțin (așa cum aș putea face în deplină libertate și așa cum am făcut deja) de la orice credință sensibilă empirică, bazată pe datele senzoriale, astfel încât existența lumii empirice să nu mai fie valabilă pentru mine, această abținere [*dieses Mich-Enthalten*] este totuși ceea ce este, și aceasta împreună cu întregul flux al vieții empirice.⁴⁵ Și anume, ea se află pentru mine neîncetat aici, de ea sînt permanent conștient, percepînd-o într-un câmp prezent⁴⁶, în originalitatea cea mai originală, ca „ea însăși în persoană”; prin intermediul memoriei, redevin conștient cînd de unele, cînd de altele dintre formele sale trecute, iar aceasta implică faptul că redevin conștient de ele în calitatea lor de forme trecute.

Prin intermediul reflecției, pot în orice moment să-mi dirijez atenția în particular către această viață originară și pot sesiza prezentul ca prezent, trecutul ca trecut, așa cum sînt ele însele. Procedez acum astfel, în calitate de eu care filozofează și care practică cea abținere.

Lumea experimentată în această viață reflexivă rămîne într-un anumit fel prezentă pentru mine în continuare și ea este experimentată ca înainte, exact împreună cu propriul său conținut din fiecare caz. Ea se prezintă în continuare așa cum apăsarea anterior, numai că eu, în calitate de filozof care reflectează, nu mai realizez, nu mai consider ca valabilă credința [*Seinsglaube*] proprie experienței lumii, în timp ce ea este încă aici și poate fi sesizată de privirea atentă. La fel se întîmplă și cu toate celelalte acte intenționale [*Meinungen*] care aparțin fluxului conștiinței mele și care depășesc actele empirice: cu reprezentările mele neintuitive, cu judecățile mele de existență și de valoare, cu deciziile mele, cu stabilirea scopului și a mijloacelor etc. și mai ales cu luările de poziție realizate în mod necesar în atitudinea naturală, nemeditativă și nefilozofică, a vieții curente, în măsura în care tocmai acestea presupun pretutindeni lumea și conțin în sine, așadar, o credință în existența lumii⁴⁷. Și aici, faptul că eul care reflectează filozofic se abține în luările sale de poziție să acorde vreo valabilitate lumii nu înseamnă dispariția lor din cîmpul său de experiență. Trăirile [*Erlebnisse*]⁴⁸ concrete respective ale conștiinței sînt — o repetăm — obiectul asupra căruia se îndreaptă privirea atentă, numai că eul atent [*das aufmerkende Ich*], în calitate de eu filozofic, se abține de la orice atitudine față de datul intuit [*das Angeschaute*]. De asemenea, tot ceea ce era vizat prin astfel de acte în cadrul conștiinței valorizante [*Geltungsbewußtsein*]⁴⁹, judecata, teoria, valorile și scopurile respective ș.a.m.d., toate acestea se păstrează în continuare, dar ele nu mai sînt decît niște „simple fenomene” care au suferit o modificare de valoare.

Această devalorizare [*Außergeltungsetzen*] universală⁵⁰ („inhibare”, „scoatere din joc”) a tuturor atitudinilor față de lumea obiectivă dată și, în primul rînd, a afirmațiilor existenței

[*Seinsstellungnahmen*] (referitoare la existența aparentă, existentă posibilă, existența ipotetică, probabilă etc.) — sau, așa după cum se obișnuiește de asemenea să se spună, această „ἐποχή [*epoché*] fenomenologică“, aceasta „punere între paranteze“ a lumii obiective⁵¹ — nu ne plasează, prin urmare, în fața unui nimic. Ceea ce mai degrabă — și exact prin aceasta — sau, mai clar spus, ceea ce prin aceasta îmi revine mie, ca subiect care meditează, este viața mea pură, cu toate trăirile ei pure ale conștiinței și cu toate obiectele ei intenționale pure [*reine Gemeintheiten*], universul fenomenelor în sensul special și lărgit al fenomenologiei. Este — se poate spune și astfel — metoda radicală și universală prin care mă concep pe mine însumi ca eu pur, împreună cu propria mea viață pură a conștiinței, în care și prin care întreaga lume obiectivă există pentru mine, și anume tocmai așa cum există ea pentru mine. Tot ceea ce aparține lumii, întreaga existență spațial-temporală există pentru mine, adică are o anumită valabilitate pentru mine, și anume prin faptul că o experimentez, o percep, o re-memorez, mă gândesc la ea într-un anumit fel, o judec, o valorizez, o doresc ș.a.m.d. După cum se știe, pe toate acestea Descartes le desemnează cu titlul de *cogito*. Lumea nu este în general pentru mine nimic altceva decât ceea ce există și este valabil pentru conștiința mea într-un astfel de *cogito*. Întregul ei sens universal și particular, valabilitatea existenței sale [*Seinsgeltung*] ea le primește exclusiv de la astfel de cogitații.⁵² În ele se derulează întreaga mea viață în lume, în care e inclusă, de asemenea, și viața mea științifică investigatoare și întemeietoare. Eu nu pot trăi, experimenta și gândi, nu pot valoriza și activa în nici o altă lume decât în cea care are sens și valabilitate în mine însumi și prin mine însumi. Dacă mă plasez deasupra întregii acestei vieți și mă abțin de la orice credință care consideră de-a dreptul lumea ca existentă, dacă îmi dirijez privirea exclusiv asupra înseși acestei vieți în calitate de conștiință despre lume, atunci mă obțin pe mine însumi, ca *ego* pur, împreună cu fluxul pur al cogitațiilor mele.⁵³

Prin urmare, existența *ego*-ului pur și a cogitațiilor sale precede astfel în fapt — ca fiind anterioară în sine — existența

naturală a lumii, a lumii de care pot vorbi. Domeniul existenței naturale este secundar din punct de vedere al valabilității existenței sale, el presupune permanent domeniul transcendent. În măsura în care conduce înapoi către acesta, metoda fenomenologică fundamentală ἐποχή transcendentală se numește reducere transcendental-fenomenologică.⁵⁴

9. Importanța evidenței apodictice a lui „eu exist“

Următoarea întrebare este dacă această reducere face posibilă obținerea unei evidențe apodictice a existenței subiectivității transcendente. Experiența transcendentă de sine [*Selbsterfahrung*]⁵⁵ poate servi ca fundament pentru judecări apodictice numai dacă este apodictică; numai în acest caz există, așadar, perspectiva unei filozofii, a unui edificiu sistematic de cunoștințe apodictice, pornind de la câmpul prim în sine de experiență și de judecată. Descartes — se știe — a observat că *ego sum*, respectiv *sum cogitans* trebuie considerate a fi propoziții apodictice, că altfel obținem, prin urmare, un prim domeniu apodictic de existență. El accentuează chiar indubitabilitatea propoziției și faptul că însăși afirmația „eu mă îndoiesc“ ar presupune deja pe „eu exist“. Și la el, este vorba în acest caz de acel eu care este conștient de sine însuși, după ce a încetat să mai acorde valabilitate lumii empirice, ca lume ce poate fi pusă sub semnul îndoielii. După considerațiile și precizările noastre, este evident că sensul indubitabilității în care *ego*-ul ajunge să ni se reveleze prin intermediul reducerii transcendente corespunde în realitate conceptului de apodicticitate analizat de noi anterior.

Desigur, cu aceasta, problema apodicticității și, o dată cu ea, problema temeiului și a fundamentului original al unei filozofii nu este încă rezolvată. Apar cuînd îndoieli. De exemplu, nu aparține oare în mod indisolubil subiectivității transcendente trecutul său corespunzător, care poate deveni accesibil doar prin intermediul amintirii? Se poate pretinde însă pentru aceasta din urmă o evidență apodictică? Într-adevăr, ar fi

absurd să vrem a tăgădui din acest motiv apodicticitatea lui „eu exist“, ceea ce nu este posibil decât atunci când se argumentează și se vorbește despre ea într-o manieră exterioară și deci atunci când este trecută cu vederea. În loc de aceasta însă, cea mai arzătoare problemă trebuie să devină cea a importanței evidenței noastre apodictice.

Ne amintim acum de o remarcă anterioară, potrivit căreia nu este necesar ca adecvarea și apodicticitatea unei evidențe să meargă mână în mână — această remarcă viza, poate, cazul experienței de sine transcendente. Prin intermediul ei, *ego*-ul devine accesibil lui însuși în mod original. Această experiență oferă însă, de fiecare dată, doar un nucleu de obiecte experimentate într-un mod cu adevărat adecvat: și anume prezentul viu [*lebendige Selbstgegenwart*]⁵⁶, pe care îl exprimă sensul gramatical al propoziției *ego cogito*, în timp ce dincolo de acest nucleu nu se întinde decât un orizont prezumtiv, nedeterminat și general, un orizont al obiectelor ce nu sînt experimentate cu adevărat, dar care sînt necesarmente vizate în același timp. Acestui orizont îi aparțin trecutul propriu al eului, de cele mai multe ori totalmente obscur, dar și facultățile transcendente proprii și particularitățile habituale corespunzătoare. Percepția exterioară (care nu e, desigur, apodictică) este și ea, într-adevăr, experiență a obiectului (el însuși este prezent aici în fața mea), dar în această prezență — aici — în persoană [*Selbstdastehen*] el are pentru cel care îl experimentează un orizont general nedeterminat și deschis la infinit, care cuprinde ceea ce n-a fost perceput propriu-zis, și anume în calitate de orizont despre care se presupune că poate fi dezvăluit printr-o experiență posibilă. În mod asemănător, așadar, certitudinea apodictică proprie experienței transcendente se referă la transcendentalul meu „eu exist“, în generalitatea sa nedeterminată proprie unui orizont deschis. Realitatea [*das Wirklichsein*] fundamentului prim în sine pe care se clădește întreaga cunoaștere este stabilită prin urmare cu o certitudine absolută; prin aceasta însă, nu este, firește, stabilit ceea ce determină mai exact existența sa și nu s-a prezentat încă el însuși în persoană în evidența vie a lui „eu exist“, ci este doar

prezumă. Această prezumție implicată în evidența apodictică este supusă prin urmare unei critici referitoare la posibilitatea împlinirii ei, care va limita, eventual, apodictic importanța sa. În ce măsură se poate înșela eul transcendentă asupra lui însuși și pînă unde se întind datele absolut certe, în pofida acestei iluzii posibile?

O dată cu statuarea *ego*-ului transcendentă, ne aflăm în general într-un punct periculos, chiar și în cazul în care nu am lua pentru început în considerație problemele dificile ale apodicticității.

10. Digresiune.

Eroarea lui Descartes în privința orientării transcendentale

Pare atît de simplu să sesizăm, urmîndu-l pe Descartes, eul pur și cogitațiile sale și totuși aceasta este ca și cum ne-am afla pe un vîrf de stîncă abruptă dincolo de care a înainta cu calm și siguranță este o chestiune de viață și de moarte pentru filozofie.⁵⁷ Descartes avea voința fermă de a se debarasa radical de orice prejudecată. Știm însă acum, datorită cercetărilor recente și, în special, datorită frumoaselor și profundelor investigații ale domnilor Gilson și Koyré, cîtă scolastică se află implicit și ca o presuposiție neclarificată în *Meditațiile* lui Descartes. Dar aceasta nu e singura. Pentru început, trebuie să ne păzim de acea presuposiție enunțată deja anterior, care continuă să ne influențeze ca o veche moștenire și care provine din admirația pentru știința matematică a naturii, ca și cum sub titlul de *ego cogito* ar fi vorba despre o „axiomă” apodictică și care, împreună cu alte axiome susceptibile de a fi descoperite și cu ipoteze întemeiate — eventual — în mod inductiv, ar trebui să servească drept fundament al unei științe deductive și explicative despre lume, al unei științe nomologice, al unei științe *ordine geometrico** asemănătoare tocmai

* conform ordinii geometrice.

științei matematice a naturii. În legătura cu aceasta nu e permis, de asemenea, în nici un caz să se considere ca un lucru de la sine înțeles faptul că am fi salvat în eul nostru pur apodictic o părticică a lumii, ca singurul lucru din lume indubitabil pentru eul ce filozofează și că acum ar fi vorba de a deduce și a adăuga restul lumii, prin intermediul unor inferențe corect realizate, urmînd principiile înnăscute *ego*-ului.

Aceasta se întîmplă, din păcate, la Descartes prin acea orientare insignifiantă dar funestă care transformă *ego*-ul în *substantia cogitans**, într-o *mens sive animus*** separată, punct de plecare pentru raționamente conduse după principiul cauzalității; pe scurt, prin acea orientare prin care el a devenit (nu poate fi clar încă în ce fel) părintele absurdului realism transcendent. Toate acestea rămîn departe de noi dacă vom fi în continuare credincioși radicalismului reflecției de sine și prin aceasta, principiului intuiției pure sau al evidenței, dacă nu acceptăm aici ca valabil nimic altceva decît ceea ce ne este dat în mod real și cu totul nemijlocit în cîmpul lui *ego cogito* pe care ni l-a deschis ἐποχή; așadar, dacă nu enunțăm nimic despre un lucru pe care nu-l „vedem“ noi înșine. Din acest punct de vedere, Descartes a greșit și astfel se explică faptul că el se oprește înaintea celei mai mari dintre descoperiri pe care, într-un anumit fel, a făcut-o deja, dar al cărei sens propriu nu l-a sesizat: este vorba, așadar, despre sensul subiectivității transcendente. Astfel, el nu trece pragul porții de intrare care conduce la adevărata filozofie transcendentă.⁵⁸

11. *Eul psihologic și eul transcendent.*

Transcendența lumii

Dacă păstrez în deplină puritate ceea ce îmi apare mie, celui care meditează, prin intermediul ἐποχή aplicată existenței lumii empirice, atunci rezultă un fapt deosebit de important:

* Esență cugetătoare.

** Minte sau spirit.

eul meu și viața mea rămân neatinse, din punctul de vedere al valabilității lor pentru mine, oricare ar fi situația în privința existenței sau a nonexistenței lumii și oricare ar fi decizia mea în această privință. Acest eu și viața lui care mi-au rămas în mod necesar în urma unei astfel de ἐποχή nu reprezintă o parte a lumii, iar dacă spun: „eu exist, *ego cogito*“ aceasta nu mai înseamnă: „eu, acest om, exist“. Eu nu mai sînt acela care se descoperă pe sine însuși ca om în experiența naturală de sine, nu mai sînt acela care descoperă propria sa *mens sive animus sive intellectus** pură, respectiv sufletul însuși perceput separat, grație unei limitări prin abstracție la datele pure ale experienței de sine interioare pur psihologice. Apercepuți în acest mod „natural“, eu și toți oamenii sîntem obiecte ale științelor obiective sau pozitive în sensul obișnuit al cuvîntului, obiecte ale biologiei, antropologiei, inclusiv ale psihologiei. Viața psihică [*das Seelenleben*]⁵⁹ despre care vorbește psihologia a fost întotdeauna — și este — concepută ca viață psihică în lume. Acest lucru este valabil, evident, și pentru viața mea personală, care va fi sesizată și analizată în experiența interioară pură. Însă ἐποχή fenomenologică pe care desfășurarea meditațiilor carteziene purificate o reclamă din partea celui care filozofează se abține să mai acorde valabilitate existenței lumii obiective și o exclude astfel cu totul din cîmpul de judecată. Prin aceasta, ea exclude, de asemenea, valabilitatea existenței faptelor apercepute în mod obiectiv, precum și a celor proprii experienței interioare. Pentru mine, în calitate de subiect care meditează și care, aplicînd ἐποχή și rămînînd în el, se instituie pe sine ca singurul fundament al tuturor valorizărilor [*Geltungen*]⁶⁰ și întemeierilor obiective, nu mai există prin urmare nici un eu psihologic, nu mai există nici un fel de fenomene psihice în sensul psihologiei, i.e. concepute ca parte componentă a ființelor umane psiho-fizice.

Prin intermediul ἐποχή fenomenologice, reduc eul meu natural și viața mea psihică — domeniul experienței mele psihologice interioare — la eul transcendental-fenomenologic,

* Minte sau spirit sau intelect.

domeniul experienței de sine transcendental-fenomenologice. Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat și va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale își creează — așa după cum am afirmat deja — întregul său sens și întreaga sa valabilitate [valoare] de existență pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitate de eu transcendental care apare pentru prima dată abia o dată cu ἐποχή transcendental-fenomenologică.

Acest concept de transcendental și conceptul său corelativ, cel de transcendență⁶¹, trebuie create exclusiv din meditația noastră filozofică. Trebuie remarcat aici faptul că, așa după cum eul redus nu este o parte a lumii, în mod invers, lumea și fiecare obiect al ei nu sînt părți ale eului meu, ele nu se află în viața conștiinței mele ca parte reală a acesteia și nu formează un complex de date senzoriale sau de acte psihice. Această transcendență aparține sensului propriu al lucrurilor mundane⁶², cu toate că ea nu obține — și nu poate obține — întregul său sens determinant, împreună cu valabilitatea existenței sale, decît numai din experiența mea, din reprezentările mele, din gîndirea mea, din valorizarea și activitatea mea corespunzătoare. Ea obține, de asemenea, o existență eventual evidentă și definitivă tocmai pornind de la propriile mele evidențe, de la actele mele întemeietoare. Dacă această „transcendență de imanență intențională“ [*Transzendenz ireellen Beschlosseneins*]⁶³ aparține cu adevărat sensului propriu al lumii, atunci eul însuși care poartă în sine lumea ca sens real și care este necesarmente presupus de aceasta la rîndul ei se numește transcendental în sens fenomenologic, iar problemele filozofice care rezultă din această corelație se numesc transcendental-filozofice.

DEZVĂLUIREA CÎMPULUI DE
EXPERIENȚĂ TRANSCENDENTAL
DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE

12. *Ideea unei întemeieri transcendente a cunoașterii*

Meditațiile noastre au nevoie acum de o continuare, în care ceea ce a fost pus în evidență pînă aici să ne poată fi de folos cu adevărat. Ce pot face eu (cel care meditez în stil cartezian) cu *ego*-ul transcendental luat ca punct de plecare în demersul filozofic? Desigur, pentru mine, din punct de vedere al cunoașterii, existența sa precede orice altă existență obiectivă: într-un anumit sens, el este fundamentul și terenul pe care se formează orice cunoaștere obiectivă. Poate să însemne însă această întîietate a *ego*-ului faptul că el este, în sensul obișnuit al termenului, temeiul oricărei cunoașteri obiective? Nu vrem aici să renunțăm la marea idee a lui Descartes de a căuta în subiectivitatea transcendentală cea mai adîncă întemeiere a tuturor științelor și existenței înseși a unei lumi obiective. Astfel, nu am mai urma căile sale de gîndire, chiar și cu toate modificările critice pe care le-am putea aduce acestora. Este posibil însă ca prin descoperirea carteziană a *ego*-ului transcendental să ni se reveleze, de asemenea, o nouă idee despre întemeierea cunoașterii, și anume ca întemeiere transcendentală.⁶⁴ Într-adevăr, în loc de a urmări să utilizăm pe *ego cogito* drept premisă apodictic evidentă pentru construirea unor raționamente despre care se presupune că ne vor conduce la o subiectivitate transcendentă, ne îndreptăm atenția asupra faptului că ἐποχή fenomenologică (îmi) dezvăluie (mie, în calitate de filozof care meditează) o nouă și infinită sferă de existență, ca domeniu al unei expe-

riențe de tip nou, al experienței transcendente.⁶⁵ Dacă remarcăm acum că fiecărui tip de experiență reală, precum și modurilor ei generale de specificare: percepție, retenție, reamintire etc. îi corespund, de asemenea, o ficțiune pură, o pseudoexperiență [*eine Erfahrung als ob*] avînd moduri paralele de specificare (pseudopercepție, pseudoretenție, pseudoreamintire etc.), ne așteptăm atunci ca să existe, de asemenea, o știință apriorică și care să se mențină în domeniul posibilității pure (reprezentabilitate pură, imaginabilitate pură) și să emită judecăți mai curînd asupra posibilităților apriorice decît asupra realităților transcendente prescriind astfel, în același timp, reguli apriorice realităților.

Grăbindu-ne însă să concepem în acest mod o știință fenomenologică ce trebuie să devină filozofie, ajungem din nou, o dată cu cerința metodică fundamentală a evidenței apodictice, la dificultățile menționate anterior. Căci, așa după cum am văzut deja, oricît de absolută ar fi această evidență pentru existența *ego*-ului, ea nu mai este însă o evidență certă pentru existența datelor multiple ale experienței transcendente. Deși nici cogitațiile care ne sînt date în reducția transcendentă ca [obiecte] percepute, reamintite, etc. nu pot fi considerate în nici un caz drept absolut certe în privința existenței lor prezente, trecute, etc., va fi posibil totuși să arătăm că evidența absolută a lui *ego sum* se răsfrînge, de asemenea, în mod necesar și asupra datelor multiple ale experienței pe care o avem despre viața transcendentă și despre proprietățile habituale ale *ego*-ului, deși numai în anumite limite care determină importanța unor astfel de evidențe (ale reamintirii, ale retenției ș.a.m.d.). Pentru a explica și mai exact încă, ar trebui poate să arătăm următorul lucru: nu identitatea vidă a lui „eu exist” formează conținutul absolut cert al experienței transcendente de sine, ci toate datele singulare ale experienței de sine reale și posibile — deși ele nu sînt absolut certe în detaliu — sînt cuprinse într-o structură universală și apodictică a experienței eului (de exemplu, forma temporală imanentă a fluxului conștiinței). În virtutea acestei structuri și ca o caracteristică a sa, eul își este schițat lui însuși, în mod apodictic, ca

eu concret, ca eu real ce are un conținut individual de trăiri, de facultăți și de tendințe. El se reprezintă pe sine ca orizont, în calitate de obiect accesibil experienței de sine posibile ce poate fi desăvârșită și, eventual, îmbogățită la infinit.

13. *Necesitatea excluderii pentru început a problemelor referitoare la importanța cunoașterii transcendente*

A pune cu adevărat în evidență toate aceste lucruri ar reprezenta, atunci, marea sarcină a unei critici a experienței transcendente de sine, referitoare la formele ei individuale care se întrepătrund, precum și la rezultatul global obținut în urma întrepătrunderii universale. Desigur, aceasta ar fi o temă de rang superior, care ar presupune deja din partea noastră ca, urmînd pentru început evidența — într-un anumit fel — „naivă” a experienței transcendente concordante⁶⁶, să ne fi informat mai înainte asupra datelor ei și să le fi descris în caracteristicile lor generale.

Lărgirea cadrului meditațiilor carteziane pe care tocmai am realizat-o va motiva în mod corespunzător demersul nostru ulterior, care urmărește constituirea unei filozofii (în sensul cartezian descris mai sus). Anticipăm de pe acum faptul că investigațiile științifice pentru care s-a propus denumirea generală de fenomenologie transcendentă vor trebui să se desfășoare în două etape.

În prima etapă, va fi necesar să parcurgem domeniul — așa cum se va dovedi în curînd — imens al experienței transcendente de sine, lăsîndu-ne conduși pentru început de evidența ei proprie în desfășurarea sa concordantă, așadar lăsînd la o parte problemele unei critici definitive a principiilor apodictice ale importanței cunoașterii transcendente. În această etapă, ce nu este încă una filozofică în sensul deplin al cuvîntului, procedăm, așadar, asemenea cercetătorului naturii care se încredințează experienței naturale și pentru care, în calitatea sa de cercetător al naturii, problemele unei critici a principiilor experienței rămîn în general în afara temei sale.

A doua etapă a investigației fenomenologice ar avea atunci ca obiect tocmai critica experienței transcendente și, mai apoi, a cunoașterii transcendente în general.⁶⁷

În orizontul nostru, apare astfel o știință de o singularitate nemaiauzită, o știință despre subiectivitatea transcendentală concretă, ca fiind dată într-o experiență transcendentală reală și posibilă, o știință ce reprezintă contrariul absolut al științelor în sensul în care au fost ele concepute pînă acum, i.e. contrariul absolut al științelor obiective.⁶⁸ Între acestea din urmă se află, de asemenea, o știință care are ca obiect subiectivitatea, însă una obiectivă, primară, care face parte din lume. În cazul de față însă, este vorba despre o știință așa-zis absolut subiectivă, despre o știință al cărei obiect este, din punctul de vedere al existenței sale, independent de hotărîrea noastră referitoare la existența sau la nonexistența lumii. Si încă ceva: lucrurile par a se petrece ca și cum *ego-ul* meu transcendental (*ego-ul* meu, al celui care filozofează) nu este — și nu poate fi — decît primul și unicul obiect al acestei științe. Desigur, sensul reducăției transcendente implică faptul că, pentru început, ea nu poate stabili ca existent nimic altceva decît acest *ego* și ceea ce conține el, și anume cu un orizont de determinații posibile neactualizate încă. Această știință va începe, așadar, cu siguranță⁶⁹ ca *egologie* pură și ca o știință ce pare a ne condamna la solipsism, deși la unul transcendental. Nu este posibil încă să vedem acum în ce mod, în cadrul atitudinii reducăției transcendente, alte *ego-uri* — în calitate de alte *ego-uri* transcendente și nu de simple fenomene ale lumii — ar putea fi instituite ca existente și ar putea deveni astfel obiecte justificate ale unei *egologii* fenomeneologice.⁷⁰

Ca filozofi debutanți, nu trebuie să ne lăsăm speriați de astfel de îndoieli. Poate că reducăția transcendentală nu poartă cu sine decît aparența unei științe solipsiste, în timp ce realizarea ei consecventă, conform sensului său propriu, ne va conduce la o fenomenologie a intersubiectivității transcendente și, prin intermediul acesteia, la o filozofie transcendentală în general. În realitate, se va dovedi că un solipsism

transcendental este doar o treaptă filozofică inferioară și că, în această calitate, el trebuie delimitat din rațiuni metodice pentru a putea pune mai apoi, în mod corect, problemele referitoare la intersubiectivitatea transcendentală ca niște probleme de un rang superior și avînd un anumit fundament. În stadiul actual al meditațiilor noastre însă nu putem afirma nimic precis în această privință, așa după cum în general, explicațiile anticipative pe care le-am dat își vor putea dovedi întreaga lor însemnătate abia în continuarea meditațiilor.

În orice caz, este desemnată astfel cu precizie o deviere esențială de la mersul meditațiilor carteziene, abatere care va fi de acum înainte decisivă pentru întreaga noastră meditație viitoare. Spre deosebire de Descartes, ne vom adînci în sarcina de a dezvălui domeniul infinit al experienței transcendente. Evidența carteziană, cea a propoziției *ego cogito, ego sum*, rămîne sterilă pentru că el a omis nu numai să clarifice sensul pur metodic al ἐποχή transcendentală, ci și pentru că a omis să atragă atenția asupra faptului că *ego*-ul poate să se explice pe sine însuși la infinit și în mod sistematic, prin intermediul experienței transcendente și poate să se prezinte prin urmare ca un posibil cîmp de investigație (unul cu totul particular și precis delimitat), în măsura în care experiența transcendentală se raportează la întreaga lume și la toate științele obiective, fără a presupune totuși valabilitatea existenței lor [*ihre Seinsgeltung*] și numai în măsura în care ea se distinge, prin aceasta, de toate aceste științe fără a se învecina totuși cu ele în vreun fel.

14. *Fluxul cogitațiilor. Cogito și cogitatum*

Centrul de greutate al evidenței transcendente a lui *ego cogito* (acest termen fiind luat în sensul cartezian cel mai larg) îl deplasăm (în timp ce lăsăm la o parte problemele referitoare la importanța apodictității acestei evidențe), de pe *ego*-ul identic pe cogitațiile multiple, așadar pe viața și fluxul conștiinței [*das strömende Bewußtseinsleben*] în care trăiește eul

identic (eul meu, al celui care meditează), oricare ar fi semnificația mai exactă a acestei din urmă expresii. În orice moment, el poate să-și îndrepte privirea reflexivă asupra acestei vieți (de exemplu, asupra percepțiilor sale senzoriale și asupra reprezentărilor sale sau asupra judecăților sale de existență, de valoare și voliționale), în orice moment el o poate observa și îi poate explicita și descrie conținutul.⁷¹

Se va afirma, poate⁷², că a urma această direcție de investigație nu înseamnă nimic altceva decît a realiza o descriere psihologică întemeiată pe experiența internă pură, pe experiența propriei mele vieți a conștiinței, în care caz puritatea unei astfel de descrieri ar pretinde în mod firesc ca să nu fie luată în considerare nici o realitate psiho-fizică. Totuși, o psihologie pur descriptivă nu este o fenomenologie transcendentă în sensul în care am definit-o pe aceasta din urmă prin intermediul reducției transcendent-fenomenologice, indiferent de faptul că sensul metodic veritabil al acestei psihologii a fost dezvăluit pentru prima oară abia de către noua fenomenologie. Psihologia pură este, într-adevăr, o paralelă exactă cu fenomenologia transcendentă a conștiinței; cu toate acestea însă, ele trebuie deosebite în mod riguros, în timp ce confundarea lor caracterizează psihologismul transcendent ce face imposibilă constituirea unei veritabile filozofii. Aici este vorba despre una din acele nuanțe în aparență insignifiante, dar care determină, în mod decisiv, orientarea și rătăcirile în filozofie. Trebuie să ținem cont întotdeauna de faptul că întreaga investigație transcendent-fenomenologică este legată de respectarea inviolabilă a reducției transcendente, care nu trebuie confundată cu limitarea prin abstracție a investigației antropologice la simpla viață psihică. Prin urmare, sensul cercetării psihologice a conștiinței și sensul investigației transcendent-fenomenologice sînt profund diferite între ele, cu toate că elementele constitutive ce trebuie descrise în ambele cazuri pot coincide uneori. Într-un caz, avem date care aparțin lumii, presupuse a fi existentă⁷³, și anume date concepute ca niște componente psihice ale omului; în celălalt caz, nu poate fi vorba nicidecum despre date

paralele avînd un conținut identic primelor, întrucît în general, în cadrul atitudinii fenomenologice, lumea nu este considerată ca realitate, ci doar ca simplu fenomen al realității [*als Wirklichkeitsphänomen*].

Dacă însă această confuzie psihologică rămîne evitată, mai există încă un alt punct de o importanță decisivă care, de altfel, ca urmare a schimbării corespunzătoare a atitudinii⁷⁴, are de asemenea o importanță decisivă și în domeniul experienței naturale, pentru constituirea unei veritabile psihologii a conștiinței. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că *ἐποχή* aplicată oricărui lucru existent din lume nu schimbă cu nimic următoarea situație: cogitațiile multiple care se raportează la lume poartă în ele însele acest raport, astfel încît, de exemplu, percepția acestei mese este — atît înainte cît și după efectuarea ei — tocmai percepție a acestei mese. Astfel, orice act al conștiinței este el însuși, în general, conștiință *despre* un anumit obiect, oricare ar fi valabilitatea legitimă a realității acestui obiect și indiferent de faptul că, în cadrul atitudinii transcendente, mă pot abține să acord vreo valabilitate lumii. Prin urmare, conținutul lui *ego cogito* transcendental trebuie lărgit cu încă un termen: orice *cogito* sau, după cum mai spunem, orice trăire a conștiinței vizează cîte ceva și poartă în sine propriul său *cogitatum* în această calitate de obiect vizat, fiecare făcînd-o în felul său propriu. Percepția unei case vizează⁷⁵ o casă, mai exact spus, o vizează în calitatea ei de această casă particulară și în modul percepției; o reamintire a casei o vizează pe aceasta în modul reamintirii, o imagine a casei în modul imaginației, o judecată predicativă referitoare la casa ce „se află aici, înaintea mea” o vizează tocmai în modul unei judecăți, o judecată de valoare suplimentară ar viza-o într-un nou mod ș.a.m.d. Actele conștiinței se numesc, de asemenea, intenționale, caz în care însă termenul de intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decît această particularitate generală și fundamentală a conștiinței de a fi conștiință *despre* un anumit obiect și, în calitatea ei de *cogito*, de a purta în sine propriul său *cogitatum*.⁷⁶

15. *Reflecția naturală și reflecția transcendentă*

Pentru clarificarea în continuare a problemelor, este necesar să adăugăm însă că trebuie să facem o distincție între actele realizate în mod spontan: percepția, reamintirea, predicția, valorizarea, stabilirea unui scop ș.a.m.d. și reflecțiile prin intermediul cărora, în calitate de acte perceptive [*erfassende Akte*]⁷⁷ de un nou ordin, ne sînt revelate pentru prima dată tocmai aceste acte spontane. Percepînd în mod spontan, noi sesizăm casa și nu percepția ei. Abia prin intermediul reflecției ne „îndreptăm“ pentru prima dată privirea către acest act în persoană și către orientarea lui în cadrul percepției [*auf sein wahrnehmungsmäßiges Gerichtet-Sein*]. În cazul reflecției naturale propriie vieții cotidiene, dar și psihologiei (așadar, în cazul experienței psihologice a propriilor trăiri psihice), noi ne aflăm pe terenul lumii date ca existentă, precum atunci cînd afirmăm în viața cotidiană: „văd acolo o casă“ sau „îmi amintesc că am mai auzit această melodie“ ș.a.m.d. În cazul reflecției transcendent-fenomenologice însă, ne dispensăm de acest teren prin intermediul ἐποχή universale aplicate existenței sau nonexistenței lumii. Putem afirma atunci că experiența astfel modificată — experiența transcendentă — constă în aceea că noi examinăm și descriem pe *cogito* transcendent redus, fără a „pune“ însă simultan, în calitate de subiecte care meditează, existența naturală a lumii⁷⁸, operațiune pe care o conține percepția originală realizată în mod spontan, sau un alt *cogito*, respectiv operațiune pe care a realizat-o spontan eul natural care trăiește în lume. Prin aceasta, în locul trăirii originare a conștiinței apare o alta diferită în mod esențial; în această privință, se poate afirma așadar că reflecția modifică trăirea originală. Acest lucru este valabil însă pentru orice reflecție, deci și pentru reflecția naturală. Ea modifică în mod cu totul esențial trăirea conștiinței ce era anterior naivă; aceasta își pierde caracterul „spontan“ și original tocmai prin faptul că reflecția face ca ceea ce mai înainte era o simplă trăire a conștiinței (neavînd însă caracterul de obiect) să devină apoi

obiect. Scopul reflecției nu este însă acela de a reproduce trăirea originală a conștiinței, ci de a o examina și de a-i explicita conținutul. Desigur, trecerea la această atitudine reflexivă dă naștere unei noi trăiri intenționale a conștiinței care, grație proprietății sale intenționale de „a se raporta la trăirea anterioară“, o face cunoscută⁷⁹ (eventual, evident cunoscută) tocmai pe aceasta și nu pe alta. Exact astfel devine posibilă o cunoaștere empirică, pentru început una descriptivă, acea cunoaștere căreia îi datorăm orice idee și orice cunoștință imaginabilă despre viața intențională a conștiinței noastre. Acest lucru rămâne valabil, așadar, și pentru reflecția transcendental-fenomenologică. Că eul care reflectează nu „afirmă“ existența casei în cazul percepției sale spontane⁸⁰ nu schimbă cu nimic faptul că experiența sa reflexivă este tocmai o experiență a percepției casei, cu toate momentele care-i erau și-i sînt proprii în continuare. Iar dintre acestea în exemplul nostru fac parte momentele percepției înseși ca flux de trăiri ale conștiinței și cele ale obiectului casă perceput ca atare. Pe de-o parte, în acest caz, este prezent actul de „punere“ a existenței [*Seinssetzung*] specific percepției obișnuite (certitudinea percepției); iar pe de altă parte, în ceea ce privește obiectul „casă“ care apare, este prezent caracterul de simplă existență. Abținerea, reținerea eului în cadrul atitudinii fenomenologice este propria sa problemă și ea nu ține de percepția analizată de el prin intermediul reflecției. De altfel, ea însăși este accesibilă unei reflecții corespunzătoare și numai datorită acesteia din urmă putem ști ceva despre ea.

Putem descrie ceea ce se întîmplă aici și în felul următor: dacă denumim eul care experimentează și trăiește în mod natural în lume „interesat“ de aceasta, atunci atitudinea modificată fenomenologic (și păstrată permanent astfel) constă în faptul că are loc o dedublare a eului, în timp ce deasupra eului „naiv“ interesat de lume se constituie eul fenomenologic, în calitate de „spectator dezinteresat“⁸¹. Faptul că această dedublare are loc poate fi observat mai apoi prin intermediul unei noi reflecții care, în calitate de reflecție transcendentală,

reclamă din nou exercitarea tocmai a acestei atitudini de „spectator dezinteresat“ al cărui unic interes statornic este acela de a observa și de a descrie în mod adecvat.⁸²

Astfel, toate evenimentele vieții orientate către lume⁸³, împreună cu toate actele lor naturale și întemeiate prin care existența lumii este „pusă“ și cu modurile lor de existență corelative — precum a fi cert, a fi posibil, a fi probabil, apoi a fi frumos și bun, a fi util etc. — devin accesibile descrierii purificate de toate cointențiile [*Mitmeinungen*] și preintențiile [*Vormeinungen*] observatorului. Abia în această puritate ele pot deveni obiecte ale unei critici universale a conștiinței, așa cum o reclamă cu necesitate intenția noastră de constituire a unei filozofii. Ne amintim acum de radicalismul ideii carteziene de filozofie, ca idee a unei științe universale, întemeiată în mod apodictic pînă în cele mai mici amănunte. Astfel concepută, această știință reclamă o critică universală absolută care, pentru început, trebuie să-și creeze la rîndul său un univers lipsit cu desăvîrșire de orice prejudecată, prin abținerea de la orice afirmare a existenței oricărui obiect. Acest lucru îl realizează universalitatea experienței și a descrierii transcendente prin faptul că inhibă⁸⁴ „presupoziția“ universală proprie experienței lumii care penetrează într-un mod insesizabil toate actele noastre naturale⁸⁵ (i.e. suprimă credința în existența absolută a lumii ce penetrează permanent toate aceste acte) și urmărește o descriere universală a sferei egologice absolute, ce rămîne neatinsă⁸⁶, ca sferă a intențiilor care au fost purificate de orice presupoziție. Această descriere este chemată să devină fundamentul unei critici radicale și universale. Desigur, acum, în această descriere, totul depinde de respectarea riguroasă a principiului „lipsei absolute a oricărei prejudecăți“ și, prin aceasta, de respectarea principiului evidenței pure prezentat anterior. Aceasta înseamnă legarea de datele pure ale reflecției transcendente, care trebuie luate, așadar, exact așa cum ni se oferă ele, în mod pur intuitiv în evidența nemijlocită, trebuind să rămîină neafectate de toate interpretările ce depășesc ceea ce este intuit în mod pur.

Dacă urmărim acest principiu metodic referitor la corelația *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*), ni se dezvăluie atunci pentru început care sînt descrierile generale ce trebuie făcute de fiecare dată unor astfel de cogitații particulare în direcții corelative.⁸⁷ Avem, așadar, pe de o parte, descrieri ale obiectului intențional ca atare, referitoare la determinațiile ce îi sînt atribuite în modurile de conștiință respective și în modurile corespunzătoare proprii care se dezvăluie privirii celui care le cercetează (moduri de existență precum: existență certă, posibilă sau probabilă etc. sau moduri subiectiv-temporale ca: existență prezentă, trecută sau viitoare). Această direcție de descriere se numește „noematică”. Ei i se opune, pe de altă parte, direcția „noetică” ce privește modalitățile lui *cogito* însuși, modurile de conștiință precum: percepția, reamintirea, retenția, cu diferențele lor modale inerente, ca distincția și claritatea.

Înțelegem acum că în realitate, prin *ἐποχή* universală privind existența sau non existența lumii, noi nu am pierdut-o pur și simplu pe aceasta din urmă ca obiect al fenomenologiei, ci o păstrăm în calitate de *cogitatum*. Iar acest lucru e valabil nu numai pentru realitățile particulare respective, care — ca și lumea în întregul ei — sînt vizate sau, mai exact spus, vizate în particular [*herausgemeint*]⁸⁸, prin unul sau altul dintre actele particulare ale conștiinței. Căci individualizarea lor are loc în interiorul unui univers unitar care ne apare întotdeauna ca o unitate, chiar și atunci cînd în percepția noastră⁸⁹ ne orientăm către un lucru individual. Cu alte cuvinte: acest univers este prezent permanent în unitatea unei conștiințe ce poate deveni — și chiar devine destul de adesea — o conștiință perceptivă. Astfel, întreaga lume în forma ei proprie de infinitate spațial-temporală devine prezentă conștiinței noastre. De-a lungul tuturor modificărilor conștiinței, acest univers ale cărui particularități experimentate și vizate se schimbă neîncetat rămîne totuși în sine un univers unic, se menține ca fundal existențial al întregii vieți naturale. Prin urmare, după efectuarea consecventă a reducăției fenomenologice, rămînem din punct de vedere noetic cu viața pură și nelimitată a

conștiinței și, din punct de vedere al corelativului său noematic, cu lumea vizată ca atare. Eul care meditează fenomenologic poate deveni astfel, nu numai în anumite cazuri particulare ci și în general, propriul său spectator imparțial și, implicit, un spectator dezinteresat al întregii lumi obiective, care există pentru el și așa cum este ea pentru el. Se poate spune, desigur, că, în calitate de subiect care adoptă o atitudine naturală, eu sînt, de asemenea și întotdeauna eu transcendental⁹⁰, dar nu realizez acest lucru decît efectuînd reducția fenomenologică. Prin această nouă atitudine voi observa, pentru prima oară, că întreaga lume și, în general, tot ceea ce se află în ea în mod natural există pentru mine doar ca obiect ce are o anumită valabilitate [valoare] prin sensul său, în calitate de *cogitatum* al cogitațiilor mele variabile și legate între ele în această variație. Numai în acest sens eu atribui lumii vreo valabilitate [valoare]. Prin urmare, pentru mine, în calitate de fenomenolog transcendental, singurele obiecte ale observațiilor mele descriptive universale (referitoare atît la lucruri singulare, cît și la ansambluri generale) sînt în mod exclusiv lucrurile, în calitate de corelative intenționale ale modurilor lor de conștiință.

16. Digresiune.

*Necesitatea de a porni de la ego cogito,
atît în cazul reflecției transcendente,
cît și în cazul celei psihologice*

Potrivit acestor expuneri referitoare la generalitatea vieții sale, *ego cogito* transcendental desemnează o multiplicitate infinită de trăiri concrete și individuale ale conștiinței. A le dezvălui și a le sesiza prin descrierea structurilor lor variabile reprezintă un prim mare domeniu de activitate; pe de altă parte, același lucru e valabil și pentru modalitățile lor de legătură, mergînd pînă la unitatea a însuși *ego*-ului concret⁹¹. Desigur, acesta este concret numai în infinita universalitate a vieții sale intenționale, care formează o unitate încheată în sine și în universalitatea obiectelor intenționale corelative

(între care și lumea fenomenală ca atare) implicate în aceasta, în calitate de *cogitata* și unite la rîndul lor în ansambluri universale. Obiectul universal al descrierii este însuși *ego*-ul concret. Sau, mai clar exprimat: eu, fenomenologul care meditează, îmi propun ca temă universală de a mă dezvălui pe mine însumi, în calitate de *ego* transcendental, în deplina mea concretețe, așadar împreună cu toate obiectele intenționale corelative incluse în aceasta. Așa după cum am menționat deja, paralela acestei dezvăluiri de sine transcendente [*Selbstenthüllung*] este dezvăluirea psihologică a propriului meu eu, și anume a ființei mele pur psihice în cadrul vieții mele psihice. Aceasta este percepută în mod natural ca parte componentă a realității mele psiho-fizice (primare) și, astfel, ca parte a lumii valabile pentru mine în atitudinea naturală.

Ca și în cazul unei egologii descriptive transcendente, este evident că o psihologie pură a interiorității (ca disciplină psihologică fundamentală ce trebuie constituită în mod necesar) care să fie creată în mod descriptiv (și, cu adevărat, într-un mod cu totul exclusiv) pornind de la experiența interioară nu poate avea nici un alt punct de plecare în afară de *ego cogito*. Această observație este de cea mai mare importanță, dat fiind eșecul tuturor încercărilor moderne de a face deosebire între teoria psihologică și teoria filozofică a conștiinței. A începe printr-o teorie a senzației, induși fiind în eroare de tradiția încă atotputernică a senzualismului înseamnă, așadar, a ne bloca accesul către cele două teorii. Aceasta ar presupune faptul că viața conștiinței ar fi interpretată anticipat, într-un mod pretins natural, ca un complex de date ale „senzorialității externe” și (în cel mai bun caz) de asemenea „interne”, pentru a căror unire în forma unor întreguri ar interveni apoi calitățile de formă. Pentru a elimina „atomismul”, se adaugă apoi teoria potrivit căreia formele ar fi întemeiate în mod necesar pe aceste date, așadar teoria potrivit căreia întregurile ar fi în sine anterioare părților. Teoria descriptivă a conștiinței ce adoptă un punct de plecare radical nu mai are de-a face însă cu astfel de date și ansambluri, decît numai în calitate de presupuziții. Punctul de pornire îl constituie experiența pură și

— ca să spunem așa — încă „mută“, care abia mai apoi trebuie adusă la exprimarea pură a propriului ei sens. Însă expresia cu adevărat primă este *ego cogito* cartezian, de exemplu: eu percep — această casă, îmi amintesc — o anumită aglomerare de străzi ș.a.m.d. Iar primul obiectiv general al descrierii este separarea între *cogito* și *cogitatum qua cogitatum*. Care sînt cazurile și care sînt semnificațiile diferite în care datele senzoriale pot fi — eventual — considerate în mod legitim ca părți componente ale conștiinței? Răspunsul la această întrebare este rezultatul special al unui travaliu de dezvăluire și de descriere de care psihologia tradițională s-a dispensat cu totul în dauna ei. Datorită neclarităților în privința principiilor metodei sale, ea a pierdut cu totul din vedere tematica imensă a descrierii acestor *cogitata qua cogitata*, dar a pierdut, de asemenea, și sensul autentic și rolul particular al cogitațiilor însele, în calitatea lor de moduri ale conștiinței.

17. Caracterul bilateral

al investigării conștiinței ca o problemă corelativă.

Direcții ale descrierii.

Sinteza ca formă originară a conștiinței

Dacă sîntem, însă, clarificați de la bun început asupra punctului de plecare și asupra direcției de cercetare, ni se revelează atunci — și anume în atitudinea noastră transcendentală — cîteva idei directoare importante pentru problematica ulterioară. Caracterul bilateral al investigării conștiinței poate fi caracterizat în mod descriptiv ca o conexiune indisolubilă (problema referitoare la identitatea eului o lăsăm acum neatinsă încă), iar modul de legătură care unește o conștiință cu alta⁹² poate fi descris ca un mod al sintezei specifice exclusiv regiunii conștiinței. De exemplu, dacă iau ca obiect al descrierii mele percepția acestui cub, atunci voi observa în reflecția pură că el îmi este dat în mod continuu ca o unitate obiectuală [*als gegenständliche Einheit*]⁹³ într-o multiplicitate variabilă și diversă de moduri de apariție legate între ele.⁹⁴ Aceste aspecte nu formează în desfășurarea lor o succesiune incoerentă de trăiri ale

conștiinței [*Erlebnisse*]. Ele se succed, mai curînd, în unitatea unei sinteze, grație căreia devenim conștienți de unul și același obiect în calitate de obiect care apare. Cubul — unul și același — apare cînd sub un aspect proxim [*in Naherscheinungen*], cînd sub un aspect îndepărtat [*in Fernerscheinungen*], în modurile variabile ale lui „aici” și „acolo”, opuse unui „aici” absolut care se află în propriul meu corp ce apare simultan și de care sînt permanent conștient în același timp, deși într-un mod insesizabil. Însă fiecare aspect perceput și reținut al unui astfel de mod — de exemplu, „acest cub aici în sfera de proximitate” [*Würfel hier in der Nahsphäre*] — se revelează el însuși, din nou, ca o unitate sintetică a unei multiplicități de moduri de apariție legate între ele. Și anume, obiectul proxim, în calitate de același obiect, apare cînd dintr-o „parte”, cînd din alta, modificîndu-se „perspectivele vizuale”, dar și cele „tactile”, „acustice”, împreună cu celelalte moduri de apariție, așa cum putem observa atunci cînd dăm atenției noastre o direcție corespunzătoare. Dacă ne îndreptăm apoi atenția în mod special către o anumită caracteristică a cubului care se manifestă în percepția acestuia (de exemplu, către forma sau culoarea cubului, ori către o suprafață a lui sau, de asemenea, către forma pătratică a acestuia, către culoarea sa ș.a.m.d.), atunci se repetă același fenomen. Caracteristica respectivă mi se prezintă întotdeauna ca o unitate a unei multiplicități de moduri de apariție ce se succed. Dacă privim obiectul direct, observăm o aceeași figură sau culoare ce rămîne neschimbată; în atitudinea reflexivă, sesizăm modurile sale corespunzătoare de apariție, modurile de orientare, de perspectivă etc. care sînt legate între ele și care se succed în mod continuu. În acest caz, orice astfel de mod de apariție — de exemplu forma sau o anumită nuanță a culorii — este în sine o reprezentare a formei sale, a culorii ș.a.m.d. Prin urmare, respectivul *cogito* nu devine conștient de al său *cogitatum* printr-un act nediferențiat și lipsit de conținut, ci prin intermediul unei structuri descriptibile de moduri multiple de apariție care are un caracter noetic-noematic bine determinat și care aparține esențialmente acestui *cogitatum* identic.

Ca și în cazul percepției senzoriale, putem face descrieri paralele (extrem de cuprinzătoare, așa cum ne-o dovedește în realitate efectuarea lor) pentru toate intuițiile, deci și pentru celelalte moduri de intuiție, precum reamintirea care reproduce intuitiv un eveniment trecut sau anticiparea care intuiește ceea ce se va întâmpla. De exemplu, obiectul rememorat apare și el sub forma unor aspecte, perspective etc. schimbătoare. Pentru a diferenția însă modurile de intuiție între ele (de exemplu, datele memoriei de cele ale percepției), ar urma să se facă apoi apel la noi dimensiuni ale descrierii. Un fapt general rămîne însă valabil pentru orice conștiință în general, în calitate de conștiință despre ceva. De acest ceva, de „obiectul” său intențional corespunzător, ea devine conștientă ca de o unitate identică a modurilor noetice și noematice variabile ale conștiinței, fie ele intuitive sau neintuitive.

O dată ce am devenit stăpîni pe tema fenomenologică a descrierii concrete a conștiinței, ni se dezvăluie o adevărată infinitate de elemente care nu au fost investigate niciodată înaintea fenomenologiei, care pot fi desemnate, de asemenea, ca elemente ale structurii sintetice ce conferă unitate noetic-noematică cogitațiilor luate individual (ca întreguri sintetice concrete), dar și în raportul lor cu celelalte cogitații. Demonstrarea faptului că trăirile intenționale ale conștiinței, *cogito*, sînt o conștiință despre ceva, împreună cu importanta descoperire a lui Franz Brentano⁹⁵ potrivit căreia intenționalitatea reprezintă caracteristica descriptivă fundamentală a „fenomenelor psihice” nu vor putea fi valorificate decît abia în urma elucidării particularității sintezei⁹⁶; numai ea pune cu adevărat în evidență metoda unei științe descriptive a conștiinței, atît transcendental-filozofice, cît și psihologice.

18. *Identificarea ca o formă fundamentală a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental*

Dacă examinăm forma fundamentală a sintezei, și anume cea a identificării, ea ne apare pentru început ca o sinteză atotcuprinzătoare ce se desfășoară în mod pasiv în forma conști-

inței interne continue a timpului. Fiecare trăire a conștiinței [*Erlebnis*] are propria sa temporalitate⁹⁷. Dacă este vorba despre o trăire a conștiinței în care un obiect al lumii apare în calitate de *cogitatum* (precum în cazul percepției cubului), trebuie să deosebim temporalitatea obiectivă care „apare” (de exemplu, cea a acestui cub) de temporalitatea „interioară” a fenomenului (de exemplu, cea a percepției cubului). Aceasta din urmă se derulează în perioade și faze temporale proprii, care sînt la rîndul lor apariții [*Erscheinungen*]⁹⁸ continuu schimbătoare ale unuia și aceluiași cub. Unitatea lor este o unitate a sintezei: nu o simplă legătură continuă a cogitațiilor între ele în general (oarecum o alăturare, o alipire a lor exterioară), ci o unire a lor într-o conștiință⁹⁹ în care se constituie unitatea unei obiectualități [*Gegenständlichkeit*] intenționale, ca unitate a multiplelor moduri de apariție a acesteia. Existența unei lumi — și în cazul nostru, existența acestui cub — este „pusă în paranteză” prin ἐποχή, însă în apariția sa, cubul — unul și același — este ca atare în mod continuu „imanent” fluxului conștiinței. Din punct de vedere descriptiv, el este „în” această conștiință, după cum el este de asemenea în ea, din punct de vedere descriptiv, „unul și același”¹⁰⁰. Acest fapt de a-fi-imanent-conștiinței [*dieses in-Bewußtsein*] are un caracter cu totul particular; și anume, cubul nu este immanent conștiinței în calitate de element constitutiv real [*reell*], ci în calitate de obiect intențional, de obiect care apare și este immanent conștiinței în mod ideal [*als erscheinendes Ideell-darin-Sein*]¹⁰¹ sau, ceea ce înseamnă același lucru, în calitate de „sens obiectual” immanent al său. În identitatea sa cu sine însuși în fluxul trăirilor conștiinței, obiectul intențional nu vine în conștiință din afara ei, ci este implicat în ea însăși ca sens, ca produs intențional al sintezei conștiinței.

Putem fi conștienți însă, de asemenea, de același cub (același pentru conștiință) simultan sau succesiv, în moduri de conștiință separate și extrem de diferite între ele, de exemplu în percepții, reamintiri, anticipații sau judecăți de valoare etc. separate unele de altele. Din nou, o sinteză este cea care reali-

zează conștiința identității, în calitate de conștiință unitară care înglobează aceste acte separate între ele și face astfel posibilă orice cunoștință despre identitate.¹⁰²

În definitiv însă, orice conștiință în care ceea ce nu e identic este perceput ca o unitate, orice conștiință despre o pluralitate de obiecte, despre o relație ș.a.m.d. este, de asemenea, în acest sens o sinteză ce își constituie în mod sintetic (sau — așa cum, de asemenea, vom spune aici — în mod sintactic¹⁰³) propriul său *cogitatum* (pluralitate, relație ș.a.m.d.), indiferent de faptul că această operațiune sintactică poate fi caracterizată de altfel ca o pură pasivitate a eului sau ca o activitate a acestuia. Chiar și contradicțiile, incompatibilitățile sînt forme de sinteze evident de un tip diferit.

Sinteza nu este proprie însă numai trăirilor individuale ale conștiinței și ea nu le unește doar întîmplător pe acestea între ele; așa după cum am afirmat deja anterior, întreaga viață a conștiinței este mai curînd unificată într-un mod sintetic.¹⁰⁴ Prin urmare, ea este un *cogito* universal care cuprinde în mod sintetic toate trăirile individuale distincte ale conștiinței și are propriul său *cogitatum* universal, întemeiat în diferite trepte într-o multiplicitate de *cogitata* particulare. Această întemeiere nu înseamnă însă o constituire în succesiunea temporală a unei geneze, întrucît orice trăire individuală imaginabilă a conștiinței nu se profilează decît pe fundalul unei conștiințe globale presupuse a fi întotdeauna unitară. Universalul *cogitatum* este însăși viața universală, în unitatea și totalitatea sa infinită. Ea poate fi observată, de asemenea, într-o manieră distinctă, prin intermediul unor acte atențional-perceptive [*aufmerkend-erfassende Akte*]¹⁰⁵ și poate deveni obiectul unei cunoașteri universale numai datorită faptului că apare întotdeauna ca o unitate, ca un întreg. Forma fundamentală a acestei sinteze universale ce face posibile toate celelalte sinteze ale conștiinței este conștiința internă universală a timpului. Corelativul său este însăși temporalitatea imanentă, în virtutea căreia toate actele *ego*-ului accesibile reflecției trebuie să se prezinte ca fiind ordonate în timp, ca avînd un început și un sfîrșit în timp, ca fiind simultane sau succesive, în interiorul

orizontului permanent și infinit al timpului imanent. Deosebirea dintre conștiința timpului și timpul însuși poate fi exprimată, de asemenea, ca deosebirea dintre trăirea intratemporală a conștiinței [*innerzeitliches Erlebnis*], respectiv forma sa temporală și modurile sale temporale de apariție, în calitate de multiplicități corespondente. Întrucât aceste moduri de prezentare ale conștiinței interne a timpului sînt ele însele niște trăiri intenționale ale conștiinței care trebuie să fie date din nou în cadrul reflecției ca temporalități, descoperim atunci o trăsătură fundamentală paradoxală a vieții conștiinței ce pare a fi afectată și de o regresie la infinit. Înțelegerea și clarificarea acestui fapt prezintă dificultăți neobișnuit de mari. Oricum ar sta lucrurile însă, el este un fapt evident — ba chiar apodictic — și desemnează o latură a miraculoasei existențe pentru sine a *ego*-ului, și anume, în primul rînd, o latură a vieții conștiinței sale, în forma unei vieți ce se raportează intențional la ea însăși.

19. Actualitatea și potențialitatea vieții intenționale

Diversitatea timpurilor de intenționalitate ce aparțin oricărui *cogito* — oricărui *cogito* care se raportează la lume, deja prin faptul că el este conștient nu numai de obiectele lumii, ci și de sine însuși, în calitate de *cogito*, în conștiința internă a timpului — nu este epuizată din punct de vedere tematic prin simpla considerare a acestor *cogitata* ca obiecte intenționale ale trăirilor conștiinței. Mai curînd, orice actualitate implică propriile sale potențialități, care nu sînt niște posibilități vide, ci reprezintă din punct de vedere al conținutului lor niște posibilități prefigurate în mod intențional, și anume în trăirea actuală respectivă a conștiinței; în plus, ele sînt caracterizate de faptul că trebuie realizate de eul meu.

Prin aceasta, este desemnată o altă trăsătură fundamentală a intenționalității. Orice trăire a conștiinței posedă un „orizont“ care variază o dată cu modificarea conexiunilor sale cu celelalte trăiri ale conștiinței și o dată cu modificarea fazelor

sale proprii de desfășurare, un orizont intențional ce trimite către potențialitățile conștiinței care aparțin însuși acestui orizont. De exemplu, în cazul fiecărei percepții exterioare, laturile realmente percepute ale obiectului trimit către laturile vizate în același timp, dar care nu au fost încă percepute, ci doar anticipate, pentru început într-un vid neintuitiv — ca laturi care vor „apărea” și vor fi percepute de acum înainte.¹⁰⁶ Aceasta este o protenție [*Protenction*]¹⁰⁷ permanentă care are un sens nou o dată cu fiecare fază a percepției. În plus, percepția are orizonturi ce conțin alte percepții posibile, pe care le-am fi putut realiza dacă am fi dat percepției noastre actuale o altă direcție (spre exemplu, dacă în loc să fi privit astfel, am fi privit într-un alt mod sau dacă am fi făcut un pas înainte sau lateral ș.a.m.d.). În amintirea corespunzătoare, toate acestea revin într-o formă modificată, astfel încât eu devin conștient de faptul că aș fi putut percepe atunci și alte părți ale obiectului în locul celor realmente observate dacă, firește, mi-aș fi dirijat altfel activitatea perceptivă. În plus, pentru a compensa aceasta, oricărei percepții îi aparține întotdeauna un orizont de percepții trecute, conceput ca o potențialitate de reamintiri ce pot fi reactualizate, iar oricărei reamintiri îi aparține, în calitate de propriul său orizont, intenționalitatea mediată și continuă proprie reamintirilor posibile (pe care le pot realiza în mod activ), ajungînd pînă la momentul actual al percepției de față. În toate aceste posibilități, este implicat un „eu pot” sau „eu acționez”, respectiv „eu pot acționa altfel”, indiferent de obstacolele mereu posibile ce pot limita această libertate, ca și orice libertate în general.

Orizonturile sînt niște potențialități prefigurate. Vom spune, de asemenea, că se poate cerceta și explica conținutul fiecărui orizont, fiind posibilă și dezvăluirea potențialităților corespunzătoare ale vieții conștiinței. Însă tocmai prin aceasta noi dezvăluim sensul obiectiv, care întotdeauna este doar indicat într-un anumit grad în *cogito* actual, nefiind vizat decît implicit. Acest sens — *cogitatum qua cogitatum* — nu se poate concepe niciodată ca un lucru definitiv dat; el se clarifică abia prin această explicitare a orizontului și a orizonturilor noi care apar¹⁰⁸ permanent. Prefigurarea însăși este întot-

deauna imperfectă însă, cu toată nedeterminarea sa, ea posedă totuși o anumită structură de determinare. De exemplu, cubul lasă deschise nenumărate posibilități în privința laturilor sale nevăzute și totuși el este „sesizat” deja cu anticipație ca un cub, apoi în particular, ca unul colorat, solid ș.a.m.d., în care caz însă, fiecare dintre aceste determinații lasă deschisă și posibilitatea altor particularități. Această nedeterminare este ea însăși, înaintea apariției determinațiilor efective mai exacte (care nu se vor realiza, poate, niciodată), un moment în interiorul conștiinței respective, ea este tocmai ceea ce constituie orizontul. Pe măsură ce percepția progresează realmente (spre deosebire de simpla clarificare prin intermediul unor „reprezentări” anticipative) are loc o determinare mai exactă [a obiectului], care poate confirma anticipările sau poate aduce, eventual, noi determinii, implicând însă mereu noi orizonturi ce deschid perspective noi.

Astfel, fiecărei conștiințe, în calitate de conștiință despre ceva, îi aparține această proprietate esențială: ea poate nu numai să se transforme, în general, în moduri de conștiință mereu noi, rămânând însă, în același timp, conștiință despre un același obiect care, în calitate de sens obiectiv identic, îi este imanent din punct de vedere intențional în unitatea sintezei, ci acest lucru este posibil (mai mult chiar el nu este posibil decât) prin intermediul acelor orizonturi ale intenționalității. Obiectul este, ca să spunem așa, un pol de identitate ce e dat întotdeauna conștiinței cu un sens prezumat, care trebuie însă realizat mai apoi. În fiecare moment al conștiinței, el este indicele unei intenționalități noetice, care îi aparține prin sensul său și care poate fi studiată și explicitată. Toate acestea sînt accesibile investigației în mod concret.

20. *Caracterul particular al analizei intenționale*

Se observă că analiza conștiinței, ca analiză intențională, este ceva cu totul diferit față de analiza luată în sensul obișnuit și natural al cuvîntului. Viața conștiinței — am spus-o deja — nu este un simplu ansamblu de „date” psihice susceptibil prin

urmare de a fi „analizat” — și într-un sens mai larg, divizat — în elementele sale independente sau dependente, în care caz formele de unitate („calitățile de formă”) ar trebui atribuite elementelor dependente. În anumite direcții tematiche, analiza intențională — în această privință, termenul de „analiză” ne mai poate fi încă de folos — ne conduce, de asemenea, la aceste diviziuni, însă operațiunea ei caracteristică este pretutindeni dezvăluirea potențialităților implicate în actualitățile conștiinței, operațiune prin care se realizează, din punct de vedere noematic, explicitarea, precizarea și, eventual, clarificarea a ceea ce este vizat de către conștiință, a sensului obiectiv.¹⁰⁹ Analiza intențională este condusă de evidența fundamentală potrivit căreia orice *cogito*, în calitate de conștiință despre ceva este în sensul cel mai larg al cuvîntului o intenționare a obiectului său vizat, obiect care însă este în orice clipă mai mult (cu un „plus” prezumat) [*mit einem Mehr Vermeyntes*] decît ceea ce este vizat în mod explicit în momentul respectiv. În exemplul nostru, fiecare fază a percepției nu era decît o simplă latură a obiectului, în calitate de obiect vizat în cadrul percepției.¹¹⁰ Această depășire de sine însăși a intenției în actul vizării [*dieses Übersich-hinaus-Meynen*]¹¹¹ inerentă oricărei conștiințe trebuie considerată ca un moment esențial al acesteia. Dar faptul că ea este — și trebuie să fie — o „intenționare în plus” [*Mehrmeinung*] a unui aceluiași obiect este arătat pentru prima dată abia de către evidența unei posibile explicitări¹¹² și, în sfîrșit, de către evidența dezvăluirii intuitive în forma unor „percepții ulterioare” reale și posibile sau a unor reamintiri posibile pe care eu însumi le pot realiza.

În activitatea sa însă, fenomenologul nu se limitează doar la obiectul intențional ca atare, el nu realizează doar o simplă observare directă a acestuia, o explicitare a caracteristicilor, părților și proprietăților sale vizate. Căci atunci ar rămîne „anonimă” intenționalitatea (care constituie conștiința intuitivă sau neintuitivă) și observația explicitantă însăși. Cu alte cuvinte, ar rămîne atunci ascunse multiplicitățile noetice ale conștiinței și unitatea lor sintetică, grație căreia, în calitate de operațiune esențială care le unește, putem fi permanent

conștiinți, în general, de un anumit obiect intențional, și anume, în fiecare caz, de acel obiect determinat pe care-l avem în fața noastră, în calitate de obiect vizat într-un mod sau altul. De asemenea, ar rămîne ascunse operațiunile constitutive implicite, prin intermediul cărora (în cazul în care observația se continuă curînd ca explicitare) putem descoperi nemijlocit o „caracteristică“, o „proprietate“ sau o parte, în calitate de elemente ce ne oferă o explicitare a obiectului vizat (respectiv, le putem viza implicit și apoi le putem pune în evidență în mod intuitiv). În timp ce fenomenologul cercetează toate obiectualitățile și conținutul lor, exclusiv în calitate de obiecte corelative ale conștiinței, el le observă și le descrie nu numai direct, în ele însele și, de asemenea, nu numai ca fiind raportate în general la eul corespunzător, la *ego cogito* al cărui *cogitatum* sînt; ci el pătrunde mai curînd cu privirea sa reflexivă în viața anonimă a conștiinței, dezvăluind fazele sintetice ale multiplelor moduri ale conștiinței, precum și modurile — și mai puțin explicite încă — ale activității eului, care fac inteligibilă caracteristica intuitivă sau neintuitivă a obiectului de a fi vizat de către eu. Ele explicitează, de asemenea, felul în care conștiința, în ea însăși, grație structurii sale intenționale corespunzătoare, face ca un astfel de obiect care există în acest mod [*soseind es Objekt*] să-i fie în mod necesar prezent și să-i poată apărea ca sens. De exemplu, în cazul percepției obiectelor spațiale, fenomenologul va studia (făcînd abstracție pentru început de toate predicatele de „semnificație“ și ținîndu-se strict de *res extensa**) „obiectele vizuale“ variabile precum și celelalte „obiecte senzoriale“ în calitate de fenomene¹¹³ „a“ acestei *res extensa*. Pentru fiecare din acestea, el va cerceta perspectivele lor variabile; mai apoi, în ceea ce privește modurile lor temporale de a fi date, el va studia transformările conștiinței pe care o mai avem încă despre ele într-un proces de memorare retențională, iar, în ceea ce privește eul, va cerceta modurile de atenție ș.a.m.d. Trebuie să remarcăm aici că explicitarea fenomenologică a obiectului perceput ca atare nu este legată de explicitarea aceleuiași obiect după caracteristicile sale, care se realizează în

* Obiect extins.

cursul percepției. Prin reprezentarea percepțiilor potențiale care, odată realizate, ar face vizibil ceea ce este pe moment invizibil, ea clarifică ceea ce este implicat în sensul lui *cogitatum* și este numai covizat [*das bloß Mitgemeinte*] în mod neintuitiv, precum reversul obiectului. Acest lucru este valabil, în general, pentru orice analiză intențională. În această calitate, ea trece dincolo de trăirile individuale ale conștiinței care formează obiectul analizei. În timp ce explictează orizonturile lor corelative, ea plasează trăirile extrem de variate în câmpul tematic al acelor care au un rol „constitutiv” în formarea sensului obiectiv al respectivului *cogitatum*. Este vorba, așadar, nu numai despre trăirile actuale ale conștiinței, ci și despre cele potențiale, ca unele ce sînt implicate, „prefigurate” în intenționalitatea dătătoare de sens a trăirilor actuale ale conștiinței și care, odată puse în evidență, au drept caracteristică evidentă aceea de a pune în lumină sensul implicit. Numai în acest mod fenomenologul este capabil să-și explice în ce fel putem deveni conștienți — în imanența vieții conștiinței și în modurile determinate ale acestui flux neîncetat de conștiință — de unități obiective stabile și permanente și numai astfel își poate explica el în particular în ce fel se realizează această miraculoasă operațiune de constituire a unor obiecte identice pentru fiecare categorie de obiecte. Numai astfel el poate să-și explice cum se prezintă în fiecare caz viața conștiinței constituante și cum ar trebui să se prezinte ea conform modificărilor corelative noetice și noematice ale aceluiași obiect. Prin urmare, faptul că structura oricărei intenționalități implică existența unor orizonturi prescrie analizei și descrierii fenomenologice o metodă de un tip cu totul nou, o metodă care se aplică în toate cazurile în care conștiință și obiect, intenționalitate și sens, existență reală și ideală, posibilitate, necesitate, aparență, adevăr, dar și experiență, judecată, evidență etc. apar ca enunțuri ale unor probleme transcendente și trebuie tratate ca niște probleme veritabile ale „originii” subiective.

Mutatis mutandis, același lucru este valabil, evident, și în cazul unei „psihologii interne” pure sau al unei psihologii „pur intenționale” care rămîne pe terenul pozitivității natu-

rale și pe care noi am prezentat-o prin câteva indicații sumare drept o paralelă a fenomenologiei constitutive și, în același timp, transcendente. Singura reformă radicală a psihologiei constă în elaborarea unei psihologii pur intenționale. Brentano o reclamase deja la timpul lui însă, din păcate, el nu a recunoscut sensul fundamental al unei analize intenționale, așadar al metodei care face posibilă pentru prima oară elaborarea unei astfel de psihologii, pentru că numai atunci aceasta ne revelează problematica ei veritabilă și cu adevărat infinită.

Pentru început, posibilitatea constituirii unei fenomenologii pure a conștiinței pare a fi, desigur, destul de îndoielnică, ținând seama de faptul că domeniul fenomenelor conștiinței este pe bună dreptate domeniul fluxului heraclitic. Într-adevăr, în van am vrea să folosim aici o metodă de formare a conceptelor și a judecăților asemănătoare celei predominante în științele obiective. Căci ar fi desigur o iluzie să vrem să definim o trăire a conștiinței ca obiect identic, bazându-ne pe experiență (precum în cazul unui obiect al naturii), așadar în ipoteza ideală a unei explicitări posibile prin reducerea sa la elemente identice care pot fi sesizate cu ajutorul unor concepte ferme. Trăirile conștiinței nu posedă nici un fel de elemente și relații ultime care să poată fi determinate în mod riguros prin intermediul conceptelor, așadar pentru care să se poată pune în mod rațional problema definirii lor aproximative cu ajutorul unor concepte riguroase — și aceasta nu numai datorită puterii noastre imperfecte de cunoaștere, ci *a priori*. Tocmai de aceea ideea unei analize intenționale rămâne totuși valabilă. Căci o structură tipică esențială ce poate fi cuprinsă în concepte riguroase guvernează fluxul sintezei intenționale, creînd unitate în fiecare conștiință și constituind, din punct de vedere noetic și noematic, unitatea sensului obiectiv.

21. *Obiectul intențional în calitate de „ghid” transcendental*

Structura tipică cea mai generală care, în calitatea ei de formă, cuprinde toate cazurile particulare este desemnată de schema noastră generală *ego-cogito-cogitatum*. La ea se rapor-

tează cele mai generale descrieri pe care am încercat să le facem intenționalității, sintezei ei proprii ș.a.m.d. În particularizarea și descrierea acestei structuri tipice, obiectul intențional situat de partea lui *cogitatum* joacă — din motive ușor de înțeles — rolul unui „ghid“ transcendental pentru dezvăluirea multiplicității tipice a cogitațiilor, care poartă în sine, într-o sinteză posibilă, acest obiect, în calitate de obiect identic vizat de către conștiință. Punctul de plecare îl constituie în mod necesar obiectul corespunzător dat în mod nemijlocit, de la care reflecția se întoarce către modul respectiv de conștiință, precum și către orizonturile de moduri potențiale incluse în acesta, iar mai apoi către acele moduri în care obiectul s-ar putea prezenta conștiinței și altfel decât în calitate de obiect identic în unitatea unei posibile vieți a conștiinței. Dacă ne menținem încă în limitele generalității formale și concepem un obiect în general, în calitate de *cogitatum*, fără a determina mai exact conținutul lui și dacă îl luăm apoi în această generalitate drept ghid, atunci multiplicitatea modurilor posibile ale conștiinței acestui obiect — tipul formal general — se divide într-o serie de tipuri particulare noetic-noematice riguros diferențiate între ele. De exemplu, percepția, retenția și amintirea posibile, anticiparea, explicarea analogică sînt astfel de tipuri de intenționalitate care aparțin oricărui obiect imaginabil, ca de altfel și tipurilor de legături sintetice care le corespund. Toate aceste tipuri se particularizează din nou, în ceea ce privește întreaga lor structură noetic-noematică, de îndată ce particularizăm generalitatea obiectului intențional menținută vidă pînă atunci.¹¹⁴ La început, determinațiile particulare pot fi formal-logice (formal-ontologice); prin urmare, ele pot fi moduri de „ceva“ în general, precum singularul și, în cele din urmă, individualul, generalul, pluralitatea, întregul, starea de lucruri [*Sachverhalt*], relația ș.a.m.d. Aici intervine și radicala deosebire dintre obiectualități [*Gegenständlichkeiten*] reale în sensul larg al cuvîntului și obiectualități categoriale¹¹⁵, ultimele provenind din operațiunile și activitatea eului care le constituie și le construiește pas cu pas, iar primele rezultînd din operațiunile unei sinteze pur pasive. Pe de altă parte, avem determinațiile material-ontologice, pornind de la conceptul de

individ real, care se împarte în regiunile [*Regionen*] sale reale: de exemplu, simplu obiect spațial, ființă ș.a.m.d., ceea ce atrage după sine determinații particulare corespunzătoare pentru toate modificările formal-logice corelative (caracteristică reală, pluralitate reală, relație reală ș.a.m.d.).

Fiecare tip care rezultă astfel trebuie studiat în ceea ce privește structura sa noetic-noematică; el trebuie explicat și înțeles în mod sistematic, după modalitățile fluxului său intențional și după orizonturile sale tipice și implicațiile lor ș.a.m.d. Dacă fixăm un obiect oarecare în forma sau categoria lui și menținem permanent în evidență identitatea acestuia în decursul variației modurilor de conștiință, atunci se observă că acestea din urmă, oricât ar putea fi ele de instabile și imposibil de sesizat în elementele lor ultime, nu sînt totuși în nici un caz arbitrare. Aceste moduri rămîn legate permanent de o structură tipică ce este identică și indestructibilă, atît timp cît obiectualitatea rămîne prezentă conștiinței în calitate de această entitate astfel determinată și atît timp cît identitatea ei poate fi menținută evidentă în decursul variației modurilor de conștiință.

A explica sistematic tocmai această structură tipică reprezintă sarcina teoriei transcendente care, dacă se menține în limitele unei generalități obiective luate drept ghid, se numește teorie a constituirii transcendente a unui obiect în general, ca obiect avînd forma respectivă și aparținînd categoriei sau — în cel mai înalt grad — regiunii respective.

Rezultă astfel mai multe teorii transcendente, pentru început distincte între ele: o teorie a percepției și a altor tipuri de intuiție, o teorie a semnificației, o teorie a judecății, o teorie a voinței ș.a.m.d. Ele se vor uni însă, mai apoi, și anume în legătură cu conexiunile sintetice atotcuprinzătoare. Din punct de vedere funcțional, ele sînt părți componente ale teoriei formal-generale a constituirii unui obiect în general, respectiv ale teoriei constituirii unui orizont deschis de obiecte posibile în general, ca obiecte ale unei conștiințe posibile.

Urmează apoi teorii transcendente constitutive care nu mai sînt formale și care se raportează, de exemplu, la obiecte spațiale în general, considerate individual sau în ansamblul

unei naturi; apoi, la ființe psiho-fizice, la oameni, la comunități sociale, la obiecte ale culturii și, în sfârșit, la o lume obiectivă în general¹¹⁶, considerată în mod pur, ca lume a unei conștiințe posibile și — din punct de vedere transcendental — ca o lume ce se constituie în mod pur, în calitate de obiect al conștiinței, în *ego*-ul transcendental. Toate acestea rezultă, firește, în urma *ἐποχή* transcendente consecvent aplicate.

Nu putem trece însă cu vederea faptul că tipurile de obiecte reale și ideale de care sîntem conștienți în mod obiectiv nu reprezintă singurele elemente directoare pentru cercetările *constitutive*, adică pentru acele cercetări care își propun să descrie structura tipică universală a modurilor lor posibile de conștiință. Același rol îl au și tipurile de obiecte pur subiective, ca și toate tipurile de trăiri imanente ale conștiinței, în măsura în care ele, în calitate de obiecte ale conștiinței interne a timpului, au — luate individual și în general — propria lor constituire. În toate privințele, se ridică probleme referitoare la tipurile de obiecte considerate individual și probleme referitoare la universalitatea lor. Ultimele privesc *ego*-ul în universalitatea existenței și vieții sale și în raport cu universalitatea corelativă a obiectelor sale corelate.

Dacă luăm drept ghid transcendental lumea obiectivă în unitatea ei, atunci ea ne trimite înapoi către sinteza percepțiilor obiective și a celorlalte intuiții obiective reale, sinteză care înglobează unitatea întregii vieți a conștiinței și grație căreia lumea obiectivă este întotdeauna prezentă conștiinței ca o unitate, putînd deveni astfel un obiect al ei. Prin urmare, lumea constituie o problemă egologică universală, așa cum este și întreaga viață a conștiinței în temporalitatea ei immanentă, dacă o privim dintr-un punct de vedere pur immanent.

22. Ideea unității universale a tuturor obiectelor și sarcina clarificării constituirii lor

Pentru investigațiile transcendente legate între ele din punct de vedere tematic, am descoperit drept ghid tipuri de obiecte, concepute ca pure *cogitata* în cadrul reducției trans-

cendentale și neinfluențate în vreun fel de „presupozițiile” proprii unui sistem de concepte științifice admis dinainte ca valabil. Multiplicitățile constituante ale conștiinței [*Bewußtseinsmannigfaltigkeiten*] — acelea care sînt unificate sau pot fi unificate într-o aceeași conștiință prin intermediul sintezei — nu sînt împlătoare, ci sînt legate esențialmente între ele, în ceea ce privește posibilitatea unei astfel de sinteze. Prin urmare, ele sînt supuse unor principii grație cărora investigațiile fenomenologice nu se pierd în descrieri lipsite de legătură între ele, ci urmează din rațiuni esențiale o anumită ordine. Orice obiect, orice lucru în general (precum și orice obiect imanent) desemnează o structură directoare a *ego*-ului transcendental. În calitate de obiect reprezentat de către conștiință și prezent permanent acesteia, el desemnează apoi o regulă universală pentru o altă conștiință posibilă despre același obiect, posibilă în cadrul unei structuri tipice funcționare determinate. Situația este, firește, aceeași pentru orice obiect imaginabil, pentru orice obiect pe care-l putem concepe ca fiind reprezentat. Subiectivitatea transcendentală nu este un haos de trăiri intenționale ale conștiinței. Dar ea nu este nici un haos de tipuri constitutive, între care fiecare din ele ar fi organizat în sine, în raport cu o specie sau o formă de obiecte intenționale. Cu alte cuvinte: totalitatea obiectelor și a tipurilor de obiecte pe care eu le pot concepe sau — pentru a vorbi în limbaj transcendental — pe care eu, în calitate de *ego* transcendental, le pot imagina nu este un haos, așa după cum în mod corelativ nu este un haos nici totalitatea tipurilor de multiplicități infinite care corespund tipurilor de obiecte și care se pot lega între ele în orice moment, din punct de vedere noetic și noematic, într-o posibilă sinteză comună.

Toate acestea anticipează o sinteză constitutivă universală în care toate sintezele se desfășoară împreună într-o ordine determinată și în care sînt cuprinse, așadar, toate obiectualitățile reale și posibile, în calitate de obiecte ale *ego*-ului transcendental și, în mod corelativ, toate modurile sale corespunzătoare reale și posibile de conștiință. De asemenea, putem spune că se schițează astfel o temă extrem de vastă, care

este cea a întregii fenomenologii transcendente, și anume de a efectua toate investigațiile fenomenologice în calitate de cercetări constitutive corespondente, legate și coordonate prin urmare într-un mod riguros sistematic, în unitatea unei ordini sistematice și atotcuprinzătoare și luînd drept ghid mobil sistemul — ce trebuie elaborat treptat — al tuturor obiectelor unei conștiințe posibile și, în cadrul acestuia, sistemul categoriilor lor formale și materiale.

Să spunem însă mai curînd că aici este vorba despre o idee directoare infinită. Sistemul de obiecte posibile, ca obiecte ale unei conștiințe posibile (sistem care trebuie presupus printr-o anticipație evidentă), este el însuși o idee (dar nu și o invenție sau o ficțiune „ca și cum“), iar el ne oferă un principiu de ordin practic, dîndu-ne posibilitatea să legăm între ele teoriile constitutive (relativ încheiate în sine) prin intermediul dezvoltării consecvente nu numai a orizonturilor imanente proprii obiectelor conștiinței, ci și a celor care trimit în exterior, către formele esențiale ale legăturilor. Evident, problemele ce apar atunci cînd luăm drept ghid limitat tipurile individuale de obiecte se dovedesc a fi extrem de complicate, ele conducîndu-ne întotdeauna, atunci cînd le aprofundăm, la constituirea unor discipline vaste, așa cum este cazul, de exemplu, cu teoria transcendentală a constituirii unui obiect spațial și chiar a unei naturi în general, a regnului animal, a umanității și a culturii în general.

PROBLEMELE CONSTITUTIVE. ADEVĂR ȘI REALITATE

23. *Clarificarea conceptului de constituire transcendentă prin introducerea noțiunilor de „rațiune” și „nonrațiune”*

Constituirea fenomenologică a însemnat pînă aici pentru noi constituirea unui obiect intențional în general. Ea cuprindea ansamblul *cogito-cogitatum* în toată amploarea lui. Acum începem să diferențiem acest domeniu după structurile sale, pentru a pregăti un concept mai clar de constituire fenomenologică. Pînă în prezent, nu a contat dacă era vorba despre obiecte cu adevărat existente sau nonexistente, respectiv despre obiecte posibile sau imposibile. Abținerea noastră de a judeca în privința existenței sau nonexistenței lumii și, în continuare, în privința celorlalte obiectualități date (*Gegenständlichkeiten*) nu înseamnă însă și abandonarea acestei diferențieri. Plasată sub noțiunile mai generale de „rațiune” și de „nonrațiune”, în calitatea lor de concepte corelative existenței și nonexistenței lumii, ea este mai curînd o temă universală a fenomenologiei. Prin ἐποχή, noi reducem datul real la o simplă intenție și la obiectul vizat luat în mod pur ca atare. Predicatele de existență și nonexistență, ca și variantele lor modale se raportează la acesta din urmă; așadar, nu pur și simplu la obiectele însele, ci la sensul lor obiectual. Predicatele de adevăr (exactitate) și falsitate se raportează la prima dintre ele, la „intenția” corespunzătoare, deși într-un sens extrem de larg. Aceste predicate nu sînt pur și simplu niște date fenomenologice ale trăirilor intenționale ale conștiinței, respectiv ale obiectelor vizate dar, cu toate acestea, ele au o „origine fenomenologică”. Din categoria multiplicităților de

moduri de conștiință pentru fiecare obiect vizat (de orice categorie ar fi el), multiplicități care sînt legate sintetic între ele și a căror structură fenomenologică tipică poate fi analizată, fac parte și acele sinteze care, în ceea ce privește intenția finală [*Ausgangsmeinung*], confirmă (și, în particular, confirmă într-un mod evident) corespondența dintre intenție și obiectul vizat sau care dimpotrivă, o infirmă și o anulează în mod evident. În acest caz, obiectul vizat are el însuși, în mod corelativ, caracterul evident al unui obiect existent sau nonexistent (a căruia existență este anulată sau „bifată”).¹¹⁷ Sintezele care se produc astfel sînt niște intenționalități de un grad superior, care aparțin într-o disjuncție exclusivă [*in exklusiver Disjunktion*] tuturor sensurilor obiectuale ale rațiunii, realizabile prin definiție de către *ego*-ul transcendental. Rațiunea nu reprezintă o facultate accidentală, ea nu este o noțiune pentru posibile fapte întîmplătoare, ci mai curînd pentru o formă structurală esențială a subiectivității transcendente în general.

Rațiunea trimite către posibilitățile de confirmare, iar acestea, în sfîrșit, trimit către evidență, către realizarea unei evidențe și către situația în care evidența este realizată. Despre toate acestea a trebuit să vorbim deja în debutul meditațiilor noastre, atunci cînd încă în deplină „naivitate” căutam pentru început reguli metodologice, deci atunci cînd nu ne aflam încă pe terenul fenomenologiei. Evidența devine acum obiectul însuși al cercetării noastre fenomenologice.

24. Evidența ca dat original și variantele sale

În sensul ei cel mai larg, evidența reprezintă un fenomen original al vieții intenționale diferit de ceea ce se înțelege de obicei prin „a avea conștiință despre ceva” [*Bewußthaben*], această conștiință putînd fi *a priori* „vidă”, prezumtivă, indirectă, inautentică. Ea este un mod de conștiință cu totul deosebit în care un lucru, o stare de lucruri, o generalitate, o valoare ș.a.m.d. apar, se prezintă și se dau ele însele „în persoană”. În acest mod final, ele sînt date în mod original [*„originaliter”*] și pot fi nemijlocit intuite.¹¹⁸ Pentru eul meu, aceasta

înseamnă nu o vizare a unui obiect în mod confuz, cu ajutorul unor noțiuni lipsite de conținut, ci a fi în intimitatea lucrului însuși, a-l intui, a-l „vedea“, a-l examina. Luată în general, experiența este o evidență specială; de asemenea, putem spune că evidența în general este experiență, într-un sens unitar extrem de larg și totuși esențial. Într-adevăr, în ceea ce privește obiectele obișnuite, evidența nu e decât un caz accidental al vieții conștiinței, care desemnează însă o posibilitate, și anume ca scop spre care tinde și se realizează o intenție pentru orice obiect deja vizat sau care poate fi vizat. Prin urmare, ea desemnează o trăsătură fundamentală, esențială a vieții intenționale în general. Orice conștiință în general poate avea deja, ea însăși, caracterul unei evidențe, atunci când obiectul său intențional îi este dat el însuși în persoană, sau este concepută astfel încât în ea obiectul se dă el însuși în persoană, deci au loc sinteze de confirmare, care aparțin esențialmente domeniului posibilității. În atitudinea reducăției transcendente, putem cerceta pentru fiecare conștiință vagă dacă și în ce măsură obiectul intențional îi corespunde (respectiv îi poate corespunde) acesteia, în modul „el însuși în persoană“, în condițiile în care identitatea lui rămîne neschimbată; sau, ceea ce revine la același lucru, putem cerceta cum ar trebui să arate obiectul presupus, avînd în vedere că ceea ce fusese vizat în mod vag și imprecis capătă ulterior determinații mai exacte. În procesul confirmării, ea se poate transforma în opusul său, iar în locul obiectului vizat poate apărea un altul, și anume în modul „el însuși în persoană“, caz în care confirmarea obiectului vizat eșuează, iar acesta din urmă este lovit la rîndul lui de nulitate.

Nonexistența este doar o modalitate — privilegiată din anumite motive în logică — a existenței și a certitudinii asupra existenței [*Seinsgewißheit*]. Într-un sens extrem de larg însă, evidența este un concept corelativ nu numai al noțiunilor de existență și nonexistență, ci și al celorlalte variații modale ale existenței, precum a fi posibil, a fi probabil și a fi dubitabil; în plus, el este și un concept corelativ al acelor variații care nu aparțin acestei serii și care își au originea în sfera afectivă sau volitivă, precum a fi valoros și bun.

25. *Realitate și cvasirealitate*

Toate aceste diferențieri se descompun, în plus, în cupluri paralele, ca urmare a distincției dintre realitate și ficțiune (pseudo-realitate), care traversează întreaga sferă a conștiinței și, în mod corelativ, toate modalitățile de existență. De partea ficțiunii, apare un nou concept general de posibilitate, care repetă într-o versiune modificată, în maniera simplei putințe de a concepe (într-un act propriu de gândire, în maniera lui „ca și cum“ ar fi) toate modurile de existență, începînd cu simpla certitudine referitoare la existență. El realizează aceasta prin intermediul modurilor de existență proprii unor nonrealități pur imaginare, opuse modurilor realității (a fi real, a fi real și probabil, a fi real și dubitabil, a fi nul ș.a.m.d.). Astfel, apare o separare corelativă între modurile de conștiință ale poziționalității [*Positionalität*] și ale cvasipозиționalității (ale lui „ca și cum“, ale imaginarului, o expresie evident prea ambiguă): modurilor lor particulare le corespund moduri proprii de evidență a obiectelor pe care ele le vizează, și anume modurile lor de existență respective, precum și potențialități proprii realizării evidenței. Aici intervine ceea ce numim adesea clarificare, a clarifica: aceasta desemnează întotdeauna un mod de realizare a evidenței, un mod de a stabili o legătură sintetică între o intenție neclară și o „intuiție prefigurantă“ corespunzătoare [„*vorverbildlichende*“ *Anschauung*], mai exact o astfel de intuiție care are implicit proprietatea de a confirma sensul acestei intuiții și de a-l „umple“ în mod corespunzător, atunci cînd se realizează direct, nemijlocit. Intuiția prefigurantă care stă la baza acestei umpleri și confirmări nu ne oferă însă evidența ce „constituie“ existența, ci evidența posibilității de existență a conținutului său corespunzător.

26. *Realitatea considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente*

Prin aceste scurte observații am indicat pentru început care sînt problemele generale formale ale analizei intenționale și

care sînt investigațiile corespunzătoare extrem de vaste și de dificile referitoare la originea fenomenologică a principiilor și conceptelor fundamentale formal-logice. Dar nu numai atît. Aceste remarci ne mai revelează și o altă idee importantă: aceste concepte indică în generalitatea lor formal-ontologică o lege universală a vieții conștiinței în general, numai în virtutea căreia adevărul și realitatea au — și pot avea — un sens pentru noi. În realitate, faptul că obiectele luate în sensul cel mai larg (obiecte reale, trăiri ale conștiinței, numere, stări de lucruri, legi, teorii etc.) există pentru mine nu are, firește, la început nici o legătură cu evidența, ci înseamnă doar că aceste obiecte au o anumită valabilitate, că ele semnifică ceva pentru mine; cu alte cuvinte, ele sînt prezente conștiinței mele în calitate de *cogitata*, în modul pozițional al credinței certe. Noi știm însă, de asemenea, că ar trebui să renunțăm la a le mai considera valabile, de îndată ce o sinteză de identitate evidentă ne-ar conduce la o contradicție cu ceea ce este dat în mod evident și mai știm că nu putem fi siguri în privința existenței reale a unui obiect decît prin intermediul sintezei de confirmare evidentă, care ne dă realitatea adevărată sau exactă. Este limpede că adevărul, respectiv adevărata realitate a obiectelor nu pot fi create decît din evidență; numai datorită ei capătă sens pentru noi orice obiect „realmente” existent, adevărat și legitim valabil, de orice formă și tip ar fi el, împreună cu toate determinațiile sale proprii, care-i aparțin și care reprezintă pentru noi felul său adevărat de a exista. Orice legitimitate rezultă de aici; prin urmare, ea provine din însăși subiectivitatea noastră transcendentală. Orice adevărată imagineabilă se produce sub forma propriei noastre confirmări, ea este sinteza noastră și își are în noi fundamentul său transcendental ultim.

27. Evidența habituală și evidența potențială.

Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent”

Evident, ca și identitatea obiectului vizat ca atare și în general, identitatea obiectului realmente existent și, mai apoi, cea a adecvării dintre obiectul vizat și cel realmente existent

nu reprezintă un moment real al evidenței și al confirmării, în calitatea lor de flux al actelor conștiinței. E vorba atunci însă despre o imanență ideală, care ne trimite către alte conexiuni esențiale între sinteze posibile. Fiecare evidență creează pentru mine o achiziție durabilă. Pot reveni „întotdeauna din nou“ la realitatea observată într-o înlănțuire de noi evidențe care restituie evidența originală. Astfel se întâmplă, de exemplu, în cazul evidenței proprii datelor imanente, sub forma unei succesiuni de reamintiri intuitive, pe fondul unui orizont deschis și infinit care, ca orizont potențial, creează posibilitatea acestei reveniri. În absența unor astfel de posibilități, nu ar exista pentru noi nici un obiect durabil și stabil, nici o lume reală și ideală. Fiecare dintre ele există pentru noi doar datorită evidenței, respectiv datorită prezumției că putem obține această evidență și că o putem reitera.

Din toate acestea, rezultă deja faptul că evidența particulară nu creează încă pentru noi nici o existență durabilă. Într-un sens extrem de larg, fiecare existent [*Seiendes*] este un obiect „în sine“ și are drept contraparte caracterul accidental al actelor intenționale particulare de a fi „pentru mine“. În mod analog fiecare adevăr este, în acest sens extrem de larg, un „adevăr în sine“. Acest sens foarte larg al expresiei „în sine“ trimite prin urmare la noțiunea de evidență, dar nu la o evidență ca fapt trăit [*als Erlebnistatsache*], ci la anumite potențialități întemeiate în eul transcendental și în viața acestuia; mai întâi, la cele ale infinității de intenții [*Meinungen*] care se raportează în mod sintetic la unul și același obiect, mai apoi însă, și la potențialitățile confirmării lor, așadar la evidențe potențiale reiterabile la infinit, în calitate de fapte trăite.

28. Evidența prezumtivă a experienței lumii.

Lumea ca idee corelativă a unei evidențe empirice perfecte

Evidențele mai trimit încă, într-un alt mod extrem de complicat, la o infinitate de evidențe referitoare la un același obiect, și anume întotdeauna când prezintă obiectul lor într-un mod unilateral. Aceasta nu privește nimic mai puțin decât

ansamblul evidențelor prin intermediul cărora ne reprezentăm nemijlocit și în mod intuitiv o lume obiectivă reală, în întregul ei și după obiectele sale particulare. Evidența corespunzătoare acestora este experiența exterioară și este absolut necesar să înțelegem că nu se poate imagina nici o altă modalitate în care obiectele de acest tip ne-ar mai putea fi date. Pe de altă parte însă, se cuvine să înțelegem, de asemenea, că acestui gen de evidență îi aparține în mod esențial caracterul de universalitate, mai exact spus, un orizont variat de anticipări nerealizate, dar care au nevoie să fie realizate; așadar, acestui gen de evidență îi aparțin conținuturi de simple intenții ce trimit către evidențe potențiale corespunzătoare. Această imperfecțiune a evidenței se desăvârșește apoi prin treceri succesive sintetice de la o evidență la alta, însă în mod necesar, în așa fel încât nici o astfel de evidență imaginabilă nu poate atinge o adevărată perfectă, ea fiind întotdeauna acompaniată de preintenții [*Vormeinungen*] și cointenții [*Mitmeinungen*] „neumplute”.¹¹⁹ În același timp, rămâne oricând posibil ca credința în existența obiectului [*Seinsglaube*] prezintă în actul anticipării tot să nu se împlinească, ca obiectul ce apare în modul „el însuși în persoană” să nu existe în realitate sau să fie altfel. Cu toate acestea experiența exterioară este, prin esență, singura instanță confirmatoare pentru obiectele ei, pentru toate realitățile obiective, însă aceasta, desigur, numai atât timp cât experiența ce decurge în mod pasiv sau activ are forma sintezei de concordanță¹²⁰. Faptul că în felul acesta, ca și în cazul evidenței originare, lumea este și rămâne în mod necesar transcendentă conștiinței nu schimbă cu nimic faptul că orice obiect transcendent se constituie numai în viața conștiinței, ca ceva inseparabil de ea și că aceasta, în calitate de conștiință de o anumită lume, poartă în sine în mod indisolubil sensul de lume, precum și „această lume realmente existentă”.¹²¹

În sfârșit, numai dezvăluirea orizonturilor experienței poate clarifica „realitatea” lumii și „transcendența” ei și numai ea ne poate apoi arăta că acestea sînt inseparabile de subiectivitatea transcendentală în care se constituie orice sens și orice tip de realitate. Faptul că fiecare experiență a lumii trimite la

infinități concordante [*einstimmige Unendlichkeiten*] de alte experiențe posibile, în care orice obiect realmente existent poate avea sens numai ca unitate vizată, sau ca unitate ce poate fi vizată în ansamblul conștiinței și care este dată ea însăși într-o evidență empirică perfectă înseamnă, desigur, că orice obiect real al unei lumi oarecare și, în primul rând, al lumii înseși reprezintă o idee infinită care se raportează la infinitatea experiențelor ce trebuie unite în mod concordant, o idee corelativă ideii unei evidențe empirice perfecte, a unei sinteze complete de experiențe posibile.

29. Regiunile ontologice formale și materiale ca indici ai sistemelor transcendente de evidențe

Se înțelege acum care sînt marile sarcini ale explicitării de sine transcendente a ego-ului, respectiv ale explicitării vieții conștiinței sale. Ele apar în legătură cu obiectualitățile care sînt sau care pot fi „puse”¹²² în aceasta. Pentru fiecare obiect pe care eu, ca ego transcendental, îl vizez sau îl pot viza în general, noțiunile de existență adevărată și de adevăr (în toate modalitățile lor) desemnează o diferențiere structurală în sînul multiplicităților infinite de cogitații reale și potențiale care se raportează la el și care se pot reuni, așadar, în general, în unitatea unei sinteze de identitate. În sînul acestei multiplicități, un obiect cu adevărat existent indică un sistem particular, sistemul evidențelor care se raportează la el și care sînt legate sintetic între ele, în așa fel încît se unesc în final într-o evidență totală, deși-poate-infinită. Aceasta ar fi o evidență perfectă care ar prezenta în cele din urmă obiectul în toată bogăția lui, o evidență în sinteza căreia s-ar confirma în mod adecvat tot ceea ce în evidențele particulare care o întemeiază era doar o preintenție nerealizată. O sarcină bine definită și extrem de dificilă ar fi nu aceea de a realiza cu adevărat această evidență (pentru toate obiectele reale, acesta ar fi un scop absurd, întrucît, așa după cum am explicat deja, în cazul lor o evidență absolută este doar o idee), ci de a elucida în detaliu structura

esențială a acestei evidențe, respectiv structura esențială a dimensiunilor de infinitate ce compun sistematic sinteza ei ideală infinită. Aceasta este sarcina constituirii transcendente a unor obiectualități reale în sensul pregnant al cuvântului. Alături de investigațiile formale generale, cu alte cuvinte, alături de acelea care se referă la conceptul formal-logic (formal-ontologic) de obiect în general (și care prin urmare nu se interesează de particularitățile materiale ale diferitelor categorii speciale de obiecte), vom avea atunci, așa cum se poate observa, impresionanta problematică a acelei constituirii a uneia dintre cele mai înalte categorii (regiuni) de obiecte ce nu mai este formal-logică, ca de exemplu regiunile cuprinse în noțiunea de lume obiectivă. Este nevoie de o teorie constitutivă a naturii fizice care este „dată” întotdeauna ca existentă (și care, implicit, este permanent presupusă), de o teorie a omului, a comunității umane, a culturii ș.a.m.d. Fiecare dintre aceste noțiuni desemnează o disciplină vastă cuprinzând diverse direcții de cercetare ce corespund conceptelor naiv-ontologice (precum cele de spațiu real, timp real, cauzalitate reală, obiect real, caracteristică reală etc.). Desigur, în fiecare caz, este vorba de a dezvălui intenționalitatea implicată în experiența însăși ca trăire transcendentă a conștiinței, de a explicita în mod sistematic orizonturile potențiale prin trecerea la evidența care ar putea „umple” intenția. În sfârșit, este vorba de a explicita astfel noile orizonturi ce apar permanent în interiorul lor după un anumit mod determinat, toate acestea însă analizând permanent corelațiile intenționale. În ceea ce privește obiectele, apare astfel o extrem de complexă structură intențională a evidențelor constitutive în unitatea lor sintetică; de exemplu, o întemeiere în trepte a entităților care nu sînt obiective (care sînt pur subiective), pornind de la fundamentul originar obiectiv. Rolul acestuia îl joacă întotdeauna temporalitatea imanentă, viața constituantă care se scurge și se constituie în sine și pentru sine. Clarificarea structurii acesteia este obiectul teoriei conștiinței originare a timpului, în care sînt constituite datele temporale.

DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE
ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL30. *Ego-ul transcendental — inseparabil de trăirile sale*

Obiectele există pentru noi și sînt pentru noi ceea ce sînt numai în calitate de obiecte ale unei conștiințe reale și posibile. Pentru ca aceasta să nu fie o afirmație lipsită de conținut și o simplă temă pentru speculații vide, trebuie să arătăm ce înseamnă concret acest mod al obiectelor de a-fi-pentru-noi [*Für-uns-Sein*] și acest fel particular al lor de a fi [*So-Sein*]. Cu alte cuvinte, trebuie să arătăm despre ce fel de conștiință — reală și posibilă — este vorba, ce înseamnă în acest caz posibilitate ș.a.m.d. Acest lucru îl poate realiza doar investigația constitutivă¹²³, pentru început în sensul mai larg prezentat mai înainte, iar apoi în sensul mai restrîns pe care tocmai l-am descris anterior, folosind însă singura metodă posibilă cerută de esența intenționalității și a orizonturilor ei. Prin intermediul analizelor pregătitoare care ne-au condus către sensul temei noastre, a fost clarificat deja faptul că *ego-ul* transcendental (respectiv sufletul, în varianta paralelă a psihologiei) este ceea ce e doar în raport cu obiectualitățile intenționale. Dintre acestea însă fac parte și obiectele care există în mod necesar pentru *ego*; pentru el, în calitate de *ego* ce se raportează la lume, fac parte din această categorie nu numai obiectele din sfera sa temporală immanentă, susceptibilă de a fi confirmată în mod adecvat, ci și obiectele lumii care își justifică existența numai prin derularea concordantă a experienței exterioare inadecvate și prezumtive. Prin urmare, o trăsătură esențială a *ego-ului* este aceea de a avea întotdeauna sisteme de intenționalități, precum și sisteme de

concordanță ale acestora, care se derulează parțial în interiorul lui și parțial ca potențialități ferme, susceptibile de a fi oricând dezvăluite prin intermediul orizonturilor preschițate. Orice obiect vizat, gândit, valorizat și analizat de către *ego*, dar și orice obiect pe care el l-a imaginat și îl poate imagina este, în calitatea sa de obiect corelativ, un indice al sistemului său de intenționalități și el nu există decît în această calitate de obiect corelativ.

31. *Eul ca pol identic „trăirilor conștiinței”*¹²⁴

Se cuvine totuși să atragem atenția acum asupra unei mari lacune a prezentării noastre. *Ego*-ul însuși există pentru sine într-o evidență continuă, așadar el se constituie continuu în sine ca existent.¹²⁵ Pînă acum am atins numai o latură a acestei autoconstituiri și ne-am îndreptat privirea numai asupra fluxului de cogitații ale lui *cogito*. *Ego*-ul nu se percepe pe sine însuși doar ca un simplu flux de viață [*als strömendes Leben*], ci el se sesizează pe sine în calitate de eu, de același eu identic în toate trăirile și toate actele sale [*cogito*]. Pentru că pînă acum ne-am ocupat doar de relația intențională dintre conștiință și obiect, *cogito* și *cogitatum*, nu ni s-a dezvăluit decît acea sinteză care „polarizează” multiplicitățile trăirilor conștiinței reale și posibile după obiecte identice, așadar în raport cu obiectele în calitate de poli, de unități sintetice. Acum ne apare o a doua polarizare, un al doilea tip de sinteză care cuprinde într-o manieră proprie toate multiplicitățile particulare de cogitații, și anume în calitate de cogitații ale eului identic care trăiește ca eu activ sau pasiv în și prin toate trăirile conștiinței sale și care se raportează prin intermediul lor la toate obiectele-poli [*Gegenstandspole*].

32. *Eul ca substrat de habitualități*¹²⁶

Trebuie să remarcăm însă că acest eu central nu este un pol de identitate vid (la fel de puțin cum este orice alt obiect). În virtutea unei legități a „genezei transcendente”, el capătă o

nouă proprietate permanentă, o dată cu fiecare act pe care-l efectuează și care are un sens obiectiv nou. De exemplu, dacă printr-un act de judecată mă decid pentru prima dată în favoarea existenței și a modului de a exista [*Sosein*] ale unui obiect, acest act trecător dispare, dar eu sînt și rămîn de acum înainte acel eu care a hotărît într-un anumit mod, sînt acel eu „care are convingerea respectivă”. Aceasta înseamnă însă nu numai că eu îmi amintesc sau că îmi pot aminti despre acest act de acum înainte. Acest lucru îl pot face și dacă aș fi „renunțat” între timp la convingerea mea. După ce am „bifat-o”, ea nu mai este convingerea mea, însă ea avusese această calitate pînă atunci în mod constant. Atît timp cît e valabilă pentru mine, pot „reveni” în repetate rînduri asupra ei, descoperind-o întotdeauna ca fiind convingerea mea care îmi aparține în mod obișnuit, respectiv descoperindu-mă pe mine însumi ca fiind eul care are o anumită convingere — ca eu durabil care e determinat de acest *habitus* permanent. La fel se întîmplă cu orice decizii axiologice sau volitive [*Wert- und Willensentscheidungen*]. Iau o decizie: actul trece, însă decizia rămîne; fie că devin apoi pasiv căzînd într-un somn adînc, fie că trăiesc alte acte, decizia rămîne valabilă în continuare. În mod corelativ, de acum înainte eu sînt determinat într-un anumit fel și aceasta atît timp cît nu renunț la decizia mea. Dacă are ca obiect o acțiune finală, ea nu este „anulată” o dată cu realizarea acesteia, ci rămîne valabilă și în continuare, în modul împlinirii ei: „o recunosc în continuare ca fiind acțiunea mea”. Însă, perseverînd în voința mea statornică, eu mă transform pe mine însumi atunci cînd „bifez” sau anulez deciziile și acțiunile mele.¹²⁷ Persistența, dăinuirea în timp a unor astfel de determinații ale eului, ca și transformarea lor specifică nu înseamnă, desigur, o „umplere” [*Füllung*] permanentă a timpului imanent cu trăiri ale conștiinței, după cum eul durabil, în calitatea sa de pol al determinațiilor permanente, nu este un simplu act și nici o continuitate de trăiri ale conștiinței, cu toate că, prin intermediul unor astfel de determinații habituale, el se raportează în mod esențial la fluxul conștiinței. În timp ce, prin intermediul propriei sale geneze

active, eul se constituie ca substrat identic al proprietăților sale durabile, el se constituie în continuare, de asemenea, ca eu personal, „permanent și durabil“, în sensul cel mai larg al cuvîntului, care permite să se vorbească și despre „persoane“ inferioare omului. Chiar dacă, în general, convingerile nu sînt decît relativ permanente și chiar dacă ele au modurile lor proprii de a se transforma (prin modalizarea pozițiilor active, între care „bifarea“ sau negarea și distrugerea valabilității lor), eul păstrează totuși în toate aceste transformări un stil constant, un caracter personal.

33. *Concretețea deplină a eului în calitate de monadă și problema autoconstituirii sale*

Facem acum o distincție între eul ca pol identic și ca substrat de habitualități și ego-ul luat în plenitudinea sa concretă (pe care ținem să-l numim monadă cu termenul lui Leibniz), în timp ce adăugăm primului tocmai acel lucru fără de care eul nu poate exista în mod concret; și anume, el poate exista concret numai în diversitatea și fluxul vieții sale intenționale și numai în raport cu obiectele vizate de el și care, eventual, se constituie ca fiind existente pentru el. Evident, în cazul acestor obiecte, caracteristica lor de a fi permanente și de a exista într-un anumit mod este un corelativ al habitualității corespunzătoare care se constituie în interiorul însuși al eului-pol. Acest lucru trebuie înțeles astfel. Ca ego-ul, eu am în jurul meu un univers care există pentru mine în mod continuu; în interiorul lui, se află obiecte care există pentru mine, și anume ca obiecte ce îmi sînt cunoscute în articulațiile lor permanente sau a căror cunoaștere este doar anticipată. Primele, cele care există pentru mine în primul sens, datorează acest lucru unei achiziții originare, adică unei cunoașteri originare¹²⁸, unei explicitări în intuiții particulare a ceea ce n-a fost încă niciodată observat. Prin aceasta, obiectul se constituie în activitatea mea sintetică în forma sensibilă explicită a unui „obiect identic în multiplicitatea proprietăților sale“, așadar ca obiect identic cu sine însuși, ca obiect care se determină pe sine însuși prin pro-

prietățile sale multiple. Această activitate a mea prin care „pun“ și explicitiez existența unui obiect [*Seinssetzung und Seinsauslegung*] creează o habitualitate a eului meu, în virtutea căreia acest obiect îmi aparține de acum înainte în permanență, ca obiect avînd aceste determinații. Astfel de achiziții durabile constituie universul meu familiar corespunzător, cu orizontul său de obiecte necunoscute încă, adică de obiecte pe care trebuie să le „dobîndesc“ și pe care le anticipez deja, o dată cu această structură formală de obiect.

În evidența experienței, îmi sînt dat în permanent mie însumi ca „eu însumi“. Acest lucru este valabil pentru ego-ul transcendental și pentru orice alt sens al ego-ului. Întrucît ego-ul concret, în calitatea lui de monadă, conține întreaga viață reală și potențială a conștiinței, este limpede faptul că problema explicitării fenomenologice a acestui ego monadic (problema constituirii sale pentru el însuși) trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. În cele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general.¹²⁹

34. *Elaborarea principiilor metodei fenomenologice.* *Analiza transcendentală ca analiză eidetică*

O dată cu teoria eului, ca pol al actelor sale și ca substrat de habitualități, am atins deja — și anume, într-un punct important — problematica genezei fenomenologice și, prin aceasta, planul fenomenologiei genetice. Înainte de a clarifica sensul ei mai exact, este necesară o nouă reflecție asupra metodei fenomenologice. Trebuie să punem în sfîrșit în valoare o evidență metodologică fundamentală care, odată sesizată, străbate apoi întreaga metodă a fenomenologiei transcendentalale (și, în mod asemănător, în domeniul natural, metoda unei psihologii interioare pure și veritabile). O introducem în discuție atît de tîrziu numai pentru a ușura accesul în fenomenologie. Uriașa multiplicitate de fapte și probleme de un tip cu totul nou trebuia să se prezinte mai întîi sub forma mai simplă a unor descrieri pur empirice (efectuate însă numai în

sferă experienței transcendentele). Față de aceasta, metoda descrierii eidetice înseamnă o trecere a tuturor acestor descrieri într-o nouă dimensiune, într-o dimensiune a principiilor, lucru care ar fi mărit la început dificultățile de înțelegere, în timp ce el este ușor de înțeles acum, după ce a fost efectuat un număr destul de mare de descrieri empirice.

Meditînd în stil cartezian, fiecare dintre noi a fost condus prin metoda reducției fenomenologice la *ego*-ul său transcendent, firește, împreună cu întregul său conținut monadic concret, respectiv, în calitate de acest *ego* real, unic și absolut. Meditînd astfel în continuare, eu, în calitate de acest *ego*, descopăr tipuri care pot fi sesizate în mod descriptiv și care pot fi analizate din punct de vedere intențional. În acest mod, pot înainta pas cu pas în dezvăluirea structurilor intenționale ale „monadei” mele, urmînd direcțiile fundamentale care mi se oferă. Din motive bine întemeiate, expresii precum „necesitate esențială”, „în mod esențial” s-au strecurat adesea în descrierile noastre, exprimînd în fapt un concept precis de *a priori*, pe care abia fenomenologia l-a clasificat și l-a delimitat pentru prima oară.

Exemplele vor explica imediat despre ce este vorba aici. Să luăm prin urmare un tip oarecare de trăire intențională a conștiinței — percepție, retenție, reamintire, aserțiune, a-avea-plăcere-pentru-ceva [*An-etwas-Gefallen-Haben*], a aspira la ceva, ș.a.m.d. — și să reflectăm asupra caracterului operațiunii sale intenționale, explicitînd și descriînd, așadar, laturile sale noetice și noematice. Aceasta poate să însemne (și astfel înțelegeam noi pînă acum) că este vorba despre tipuri de fapte reale (*faktische Vorkommnisse*) ale *ego*-ului transcendent real și că descrierile transcendentele trebuiau să aibă prin urmare o însemnătate „empirică”. În mod involuntar însă, descrierea noastră s-a menținut la un astfel de nivel de generalitate, încît rezultatele ei nu au fost influențate de aceasta, oricare ar fi faptele empirice ale *ego*-ului transcendent.

Să ne clarificăm acum asupra acestui punct și apoi să-l folosim pentru metoda noastră. Pornind de la exemplul acestei percepții a mesei, modificăm în imaginație¹³⁰ obiectul

ei — masa — după bunul nostru plac, totuși în așa fel încât să păstrăm caracterul său de percepție a unui anumit obiect (a unui obiect în general, oricare ar fi el). Începem prin a modifica în imaginație într-un mod cu totul arbitrar forma, culoarea sa ș.a.m.d., menținând identic doar caracterul său de fenomen accesibil percepției [*das wahrnehmungsmäßige Erscheinen*]. Cu alte cuvinte, abținându-ne de la orice judecată în privință valabilității existenței sale, transformăm faptul acestei percepții într-o pură posibilitate, alături de alte posibilități pure absolut arbitrare, dar care sînt însă posibilități pure de percepții. Transformăm într-un anumit fel percepția reală în domeniul „nonrealităților”, în domeniul lui „ca și cum”, care ne oferă posibilitățile pure, pure de tot ceea ce are legătură cu realitatea și cu orice fapt real în general. În această din urmă privință, nu păstrăm nici legăturile dintre aceste posibilități și ego-ul empiric, ci le considerăm ca niște plăsmuiri cu totul libere ale imaginației, astfel încât am fi putut lua de la bun început ca exemplu cazul unei percepții imaginare, fără nici un raport cu restul vieții noastre reale. Tipul general de percepție astfel obținut plutește — ca să spunem așa — în aer, în aerul plăsmuirilor absolut pure. Purificat astfel de orice element real, el devine esența [*„eidos“*] percepției al cărei domeniu „ideal” este constituit din toate percepțiile posibile în mod ideal, ca plăsmuiri pure. Analizele percepției devin atunci „analize eidetice”. Tot ceea ce am spus despre sintezele și orizonturile de potențialități proprii percepției este „funciarmente” valabil, așa după cum se observă ușor, și pentru tot ceea ce s-ar putea constitui în această modificare liberă, așadar pentru toate percepțiile imaginabile în general. Cu alte cuvinte, este un adevăr de o „generalitate esențială” și absolută, valabil în mod necesar și esențial pentru fiecare caz în parte, așadar și pentru orice percepție reală, în măsura în care fiecare fapt poate fi conceput ca un simplu exemplu al unei posibilități pure.

Întrucât această modificare este considerată ca evidentă, prezentînd prin urmare ea însăși posibilitățile¹³¹ ca posibilități într-o intuiție pură, corelativul său este o conștiință intuitivă

și apodictică a universalului. Esența însăși este un universal intuit sau susceptibil de a fi intuit¹³², un universal pur „necon condiționat“ și anume necon condiționat de nici un fapt real, conform propriului său sens intuitiv. El precede toate „conceptele“ luate în sensul de semnificații ale cuvintelor care trebuie să se constituie mai curînd ca pure concepte conforme esenței.

Dacă fiecare tip particular este scos astfel din domeniul său propriu al *ego*-ului transcendental empiric și real și este ridicat în sfera pură a esențelor, orizonturile exterioare intenționale care indică legăturile sale din interiorul *ego*-ului susceptibile de a fi dezvăluite nu dispar prin aceasta; numai că aceste orizonturi de legături devin ele însele eidetice. Cu alte cuvinte, o dată cu fiecare tip eidetic pur, noi nu ne mai aflăm în domeniul *ego*-ului real empiric, ci în domeniul *ego*-ului *eidos* [*Eidos Ego*] sau, altfel spus, orice constituire a unei posibilități cu adevărat pure, alături de alte posibilități pure, poartă cu sine în mod implicit, în calitate de orizont exterior al său, un *ego* posibil în sensul pur al cuvîntului, o variantă posibilă pură a *ego*-ului meu real.

Am fi putut, de asemenea, să fi conceput de la bun început acest *ego* ca fiind „modificabil“ în mod liber și să ne fi propus ca temă cercetarea eidetică a constituirii explicite a unui *ego* transcendental în general. Astfel a procedat de la început noua fenomenologie și prin urmare toate descrierile, respectiv toate delimitările de probleme pe care le-am efectuat pînă acum erau în realitate niște retranspuneri din forma eidetică originală în forma unei structuri tipice empirice.

Dacă ne imaginăm, așadar, fenomenologia în forma unei științe intuitiv-apriorice concepute după metoda pur eidetică, toate analizele ei eidetice nu fac altceva decît să ne dezvăluie esența universală a *ego*-ului transcendental în general, care cuprinde în sine toate variantele posibile pure ale *ego*-ului meu real, precum și pe acesta însuși ca posibilitate. Prin urmare, fenomenologia eidetică studiază universalul *a priori* fără de care nici un eu și nici un transcendental în general nu ar fi imaginabile. Sau, altfel spus, întrucît fiecare universalitate esențială are valoarea unei legități indestructibile, fenomenologia eidetică studiază legile esențiale universale care

predetermină sensul posibil (și opusul său, contrasensul) al oricărei aserțiuni empirice [*Tatsachenaussage*] referitoare la transcendental.

Pentru mine în calitate de *ego* care meditează în stil cartezian și care este condus de ideea unei filozofii concepute ca o știință universală întemeiată în mod absolut riguros (a cărei posibilitate am admis-o cu titlul de încercare) devine evident acum, după efectuarea ultimelor reflecții, că trebuie să elaborez mai întâi o fenomenologie pur eidetică și că numai în această formă se realizează — sau se poate realiza — pentru întâia oară o știință filozofică, „filozofia primă“. Deși în urma reducăiei transcendente, interesul meu propriu-zis se îndreaptă către *ego*-ul meu pur, către explicitarea acestui *ego* real [empiric], aceasta nu poate deveni o explicitare științifică veritabilă decât prin recursul la principiile sale apodictice, adică la principiile ce aparțin *ego*-ului, în calitate de *ego* în general, prin recursul la legile universale esențiale și necesare prin intermediul cărora faptul [empiric] poate fi raportat la fundamentele sale raționale, la fundamentele posibilității sale pure, căpătînd astfel un caracter științific (logic). Trebuie remarcat faptul că, în trecerea de la *ego*-ul meu la un *ego* în general, nu sînt presupuse nici realitatea nici posibilitatea unei lumi a celorlalți. În acest caz, domeniul *ego*-ului *eidos* este determinat prin propria variație a *ego*-ului meu. Eu mă imaginez doar pe mine însumi ca fiind altfel, nu și pe ceilalți. În acest mod, știința posibilităților pure o precede „în sine“ pe cea a realităților, făcînd-o posibilă ca știință pentru întâia oară. Ajungem astfel la următoarea evidență metodologică: alături de reducăia fenomenologică, intuiția eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendente particulare, ambele determinînd prin urmare sensul legitim al unei fenomenologii transcendente.

35. *Excurs în domeniul psihologiei eidetice*

Vom depăși acum cercul închis în sine al meditațiilor noastre care ne leagă de fenomenologia transcendentală dacă

vom face și aici, din nou, următoarea observație: cu mici modificări (care anulează, desigur, sensul lor transcendent), întregul conținut al analizelor metodologice fundamentale pe care tocmai le-am efectuat rămîne valabil pentru noi, dacă urmărim să constituim pe terenul analizei naturale o psihologie ca știință pozitivă și dacă vrem înainte de toate să constituim psihologia primă în sine necesară acestei științe pozitive, psihologia pur intențională, a cărei sursă pură este „experiența internă”. *Ego*-ului transcendental concret îi corespunde în acest caz eul-om, sufletul concret luat în mod pur în sine și pentru sine, sufletul polarizat într-un eu ca pol al habitualităților și al proprietăților mele caracteristice. În locul fenomenologiei eidetice transcendente, apare atunci o teorie eidetică pură a sufletului raportată la sufletul-*eidos*, al cărui orizont eidetic rămîne, firește, neexplorat. Dacă însă el ar fi cercetat, s-ar deschide atunci drumul către depășirea acestei pozitivități, adică drumul către fenomenologia absolută, cea a *ego*-ului transcendental, ce nu mai are nici un orizont care să conducă în afara sferei sale transcendente de existență [*Seinssphäre*] și care ar putea prin urmare să-i dezvăluie caracterul relativ.

36. *Ego-ul transcendental*
ca univers al formelor posibile de experiență.
Legile esențiale care determină
composibilitatea trăirilor conștiinței
în coexistența și succesiunea lor

După importanta transformare pe care metoda eidetică a adus-o ideii unei fenomenologii transcendente, revenim acum la dezvăluirea problematicii fenomenologice. De acum înainte, ne vom menține în cadrul unei fenomenologii pur eidetice, în care realitatea *ego*-ului transcendental și a datelor particulare ale experienței sale transcendente nu are decît semnificația unor exemple de posibilități pure. Problemele pe care le-am prezentat pînă aici le concepem, de asemenea, ca fiind eidetice, în timp ce considerăm că posibilitatea —

demonstrată deja în exemplul nostru — de a le purifica în mod eidetic este pretutindeni realizată. Este extrem de dificil de a duce la bun sfârșit sarcina ideală a dezvoltării sistematice a structurilor esențiale ale unui *ego* concret în general, respectiv de a pune în joc o problematică și o suită de investigații cu adevărat sistematice. Acest ansamblu sistematic a început să se clarifice abia în cursul deceniului trecut, înainte de toate datorită faptului că au fost găsite noi căi de acces în miezul problemelor universale și specifice ale constituirii *ego*-ului transcendental. Universalul *a priori* ce aparține unui *ego* transcendental ca atare este o formă esențială ce cuprinde în sine o infinitate de forme de tipuri apriorice de actualități și potențialități posibile ale vieții intenționale, împreună cu obiectele susceptibile de a fi constituite în aceasta ca realmente existente. Însă nu toate tipurile individuale posibile sînt compozibile¹³³ într-un același *ego* posibil și unitar și nici într-o ordine oarecare sau într-un moment oarecare al propriei sale temporalități. Dacă elaborez o teorie științifică oarecare, această activitate rațională complexă, ca și obiectul său, sînt de un tip esențial aparte, care nu este o posibilitate a oricărui *ego* imaginabil, ci doar o posibilitate a unui *ego* „rațional”, în sensul particular al unui *ego* devenit un obiect al lumii în forma esențială de om (animal „rațional”). De îndată ce reduc eidetic activitatea mea de teoretizare la anumite tipuri (fie că sînt conștient de acest lucru, fie că nu), mă modific în același timp și pe mine însumi, însă nu într-un mod cu totul arbitrar, ci în cadrul tipului esențial corelativ de „ființă rațională”. Evident, eu nu pot concepe nici faptul că activitatea de teoretizare pe care o efectuez în prezent (sau pe care o pot efectua) ar putea fi raportată în mod arbitrar la un alt moment în unitatea vieții mele, iar această imposibilitate devine și ea eidetică. Abordarea eidetică a vieții mele de copil și a posibilităților sale constitutive creează un tip în care „activitatea de teoretizare științifică” poate apărea doar într-o fază ulterioară a dezvoltării sale, nu însă și în conținutul său actual. O astfel de legătură se întemeiază pe o structură universală apriorică, pe legile universale esențiale ale coexistenței și succesiunii *ego*-

logice temporale. Căci tot ceea ce se petrece în *ego*-ul meu și, din punct de vedere eidetic, într-un *ego* în general (trăiri intenționale ale conștiinței, unități constituite, habitualități ale eului) are propria sa temporalitate și face parte în această privință din sistemul formelor temporalității universale, prin intermediul cărora *ego*-ul imaginabil se constituie pe sine însuși.

37. *Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice*

Legile fundamentale ale composibilității (în realitate, reguli ale coexistenței sau succesiunii și reguli ale coexistenței sau succesiunii și reguli ale posibilității) sînt, într-un sens foarte larg, legi ale cauzalității, legi ale raportului dintre o condiție și consecințele ei. Totuși în acest caz este mai bine să evităm termenul echivoc de cauzalitate și să vorbim despre motivare în sferă transcendențială (ca în cea „pur” psihologică). Universul trăirilor conștiinței ce formează conținutul „real” [*reell*] al *ego*-ului transcendențial este composibil doar în forma unitară universală a fluxului în care se ordonează toate trăirile particulare ca trăiri care se succed în acest flux. Prin urmare această formă — cea mai generală — a tuturor formelor particulare de trăiri concrete ale conștiinței și de formațiuni [*Gebilde*] constituite în fluxul lor este o formă a unei motivații care leagă toate elementele între ele și care domină asupra fiecăruia în parte. O putem considera, de asemenea, ca o lege formală a unei geneze universale, în virtutea căreia trecutul, prezentul și viitorul se constituie și se unesc neîncetat într-o anumită structură formală noetic-noematică a modurilor trecătoare ale acestui flux.

În interiorul acestei forme însă viața *ego*-ului se derulează ca o înlănțuire motivată de operațiuni constituante particulare, determinată de o multiplicitate de motivații și sisteme de motivații care, potrivit legilor generale ale genezei, formează o unitate a genezei universale a *ego*-ului.

Ego-ul se autoconstituie, ca să spunem astfel, în unitatea unei „istorii”. Dacă am afirmat deja că în procesul autocon-

stituirii ego-ului sînt incluse toate constituirile tuturor obiectualităților existente pentru el (imanente și transcendente, ideale și reale), trebuie să adăugăm acum faptul că sistemele constitutive grație cărora obiectele și categoriile de obiecte respective există pentru ego sînt posibile numai în cadrul unei geneze sistematice. În același timp, aceste sisteme sînt legate între ele prin intermediul formei genetice universale, care face posibil ego-ul concret (monada), ca unitate compozibilă în conținutul său specific. Faptul că o natură, o lume a culturii, o lume a oamenilor cu formele ei sociale ș.a.m.d. există pentru mine înseamnă că am posibilitatea de a efectua experiențe corespunzătoare, ca experiențe pe care le pot realiza în orice moment și pe care le pot conduce în mod liber într-un anumit stil sintetic, indiferent dacă experimentez sau nu cu adevărat astfel de obiecte. În continuare aceasta înseamnă că sînt posibile pentru mine și alte moduri de conștiință ce corespund acestor experiențe, intenții [*Meinungen*] vagi etc. și că ele pot fi confirmate sau infirmate prin intermediul unor experiențe de un anumit tip predeterminat. Aceasta implică o habitualitate ferm constituită, o habitualitate obținută în urma unei anumite geneze aflate sub incidența unor legi esențiale.

Ne aducem aminte acum de bine cunoscutele probleme referitoare la originea psihologică a reprezentării spațiului, timpului, lucrului, numărului ș.a.m.d. În cadrul fenomenologiei, ele apar ca probleme transcendente, firește, în sensul de probleme intenționale, și anume ca fiind integrate problemelor genezei universale.

Sînt extrem de dificile accesele la generalitatea ultimă a problemelor fenomenologice eidetice și prin aceasta, de asemenea, la generalitatea problemelor unei geneze ultime. Fără să vrea, fenomenologul debutant este condiționat de faptul că s-a luat pe sine drept punct de plecare al meditațiilor sale. Din punct de vedere transcendental, el se descoperă pe sine ca ego și, mai apoi, ca un ego în general, care are deja o lume de care este conștient, o lume de un tip ontologic familiar nouă, care conține o natură, o cultură (științe, artă, tehnică ș.a.m.d.), instituții de un grad superior (stat, biserică) etc. Fenomeno-

logia elaborată inițial este pur „statică”, descrierile ei sînt analoge celor ale istoriei naturale care studiază tipurile particulare și, eventual, le sistematizează ordonîndu-le. Problemele genezei universale și cele ale structurii genetice a *ego*-ului în universalitatea lui (structură care depășește simpla formă a timpului) rămîn încă departe de noi — în realitate, ele sînt probleme de un grad superior. Dar chiar și atunci cînd sînt puse, aceasta se petrece într-o anumită ordine. Căci, la început, analiza eidetică se va ocupa și ea de un *ego* în general, cu mențiunea că, pentru el, există deja o lume constituită. Aceasta este, de asemenea, o etapă necesară, pornind de la care abia putem întrezări posibilitățile de constituire a unei fenomenologii eidetice generale prin dezvăluirea formelor legilor genezei proprii *ego*-ului. În cadrul acestei fenomenologii, *ego*-ul se poate modifica pe sine însuși cu o astfel de libertate încît el nu mai menține prin urmare ipoteza ideală — dar constrîngătoare — că o lume cu o structură ontologică familiară nouă este esențialmente constituită pentru el.

38. *Geneza activă și cea pasivă*

Dacă încercăm pentru început, în calitate de subiecte posibile ce se raportează la lume, să descoperim principiile universale importante ale genezei constitutive, observăm că ele se împart în două grupe fundamentale: principii ale genezei active și ale genezei pasive. În primul caz, eul este activ în calitate de eu care creează și constituie prin intermediul unor acte specifice lui. Din această categorie, fac parte toate operațiunile rațiunii practice luate într-o accepție foarte largă. În acest sens, rațiunea logică este și ea practică. Ceea ce e caracteristic este faptul că actele eului legate între ele prin asociere într-o socialitate [*Sozialität*] (al cărei sens transcendental trebuie stabilit mai întîi) se unesc în sinteze multiple ale activității specifice și constituie în mod original noi obiecte pe baza celor deja existente (în modurile de conștiință date). Noile obiecte apar atunci conștiinței ca obiecte „produse” [*als Erzeugnisse*].

Astfel se întâmplă cu mulțimea în actul de însumare, cu numărul în actul numărării, cu partea în actul diviziunii, cu predicatul, respectiv starea de lucruri predicativă [*der prädicative Sachverhalt*] în actul predicției, cu concluzia în actul deducției ș.a.m.d. Conștiința originară a universalului este, de asemenea, o „activitate” în care universalul se constituie ca obiect.¹³⁴ Ca urmare, se constituie o habitualitate a eului care menține în vigoare [*eine Habitualität der Fortgeltung*] și care coparticipă la constituirea obiectelor, în calitate de obiecte ce există pur și simplu pentru eu; prin urmare se constituie o habitualitate la care se poate reveni întotdeauna, fie prin intermediul unor acte de reproducere [*Wiedererzeugungen*]acompaniate de conștiința sintetică de același obiect ca fiind dat din nou într-o „intuiție categorială”¹³⁵, fie într-o conștiință vagă care îi corespunde în mod sintetic. Constituirea transcendențială a unor astfel de obiecte ce se află în legătură cu activitățile intersubiective (precum cele ale culturii) presupune constituirea anterioară a unei intersubiectivități transcendente, despre care va fi vorba abia mai târziu.¹³⁶

Formele superioare ale unor astfel de activități ale „rațiunii” într-un sens particular și, în mod corelativ, formele „produselor” rațiunii care au împreună caracterul de irealitate (de obiecte „ideale”) nu le putem considera, firește, așa după cum am menționat deja, ca fiind proprii oricărui ego concret ca atare (așa cum ne-o dovedește amintirea copilăriei noastre). Alta va fi, desigur, situația cu formele inferioare, precum percepția prin intermediul experienței, explicitarea, adunarea, raportarea între ele a elementelor particulare ale obiectului experimentat. În orice caz însă, fiecare structură a activității presupune în mod necesar ca, într-o primă etapă, obiectul să fie dat în mod pasiv [*eine vorgebende Passivität*]. Analizînd aceasta, ajungem apoi la constituirea prin intermediul genezei pasive. Ceea ce în realitate ni se prezintă, pentru a ne exprima astfel, ca un simplu obiect existent pe deplin constituit (abstracție făcînd de toate caracteristicile sale „nemateriale”, care ni-l fac cunoscut de exemplu ca ciocan, masă sau produs estetic) este dat el însuși în persoană,

în mod original, în sinteza experienței pasive. În această calitate, el este dat activităților „spiritului“, care încep cu percepția activă.

În timp ce acestea realizează operațiunile lor sintetice, sinteza pasivă ce le furnizează întreaga „materie“ se desfășoară în continuare. Obiectul dat în intuiția pasivă continuă să apară într-o intuiție unitară și, oricare ar fi modificările sale datorită activității care-l explicitează, care sesizează părțile și caracteristicile sale, el continuă de asemenea să fie dat în timpul și în cadrul acestei activități. În acest timp, se succed modurile multiple de apariție, imaginile perceptive unitare, vizuale sau tactile, în și prin a căror sinteză — evident — pasivă se conturează un obiect, apoi o formă ș.a.m.d. Însă în calitatea ei de sinteză a acestei forme, ea are totuși propria sa „istorie“ care se manifestă în sine însăși. Numai datorită unei geneze esențiale eu, *ego*-ul, pot experimenta un obiect, deja o dată cu prima privire pe care o arunc asupra lui. Acest lucru este valabil, de altfel, atât pentru geneza fenomenologică, cât și pentru cea psihologică în sensul obișnuit al cuvântului. Se afirmă pe bună dreptate că în prima parte a copilăriei a trebuit să învățăm mai întâi cum să privim lucrurile în general, precum și faptul că o astfel de învățare trebuia să preceadă din punct de vedere genetic toate celelalte moduri de conștiință de obiecte în general. Așadar, câmpul de percepție care ne este dat în prima fază a copilăriei nu conține încă nimic din ceea ce o simplă privire ar putea explicita ca fiind un obiect. Fără a reveni însă pe terenul pasivității sau chiar fără a folosi deloc analiza exterioară psiho-fizică proprie psihologiei, noi putem să penetrăm, *ego*-ul care meditează poate să penetreze în conținutul intențional al înseși fenomenelor empirice, al celor empirice ca și al tuturor celorlalte fenomene. El poate găsi astfel semne intenționale care trimit către o „istorie“ și care fac cunoscute prin urmare aceste fenomene, ca forme ulterioare ale unor forme primare care le preced în mod esențial (chiar dacă acestea nu se raportează exact la același obiect constituit). În acest fel însă dăm curînd de legile esențiale care stau la baza unei formări pasive de sinteze mereu noi, care pe

de o parte, preced toate activitățile, iar pe de altă parte le înglobează din nou. Descoperim astfel o geneză pasivă a aperițiilor¹³⁷ multiple în calitate de formațiuni persistente sub forma unei habitualități proprii care apar eului central în calitate de date gata formate și care, dacă devin actuale, influențează eul și activitatea sa. Grație acestei sinteze pasive în care este inclus prin urmare și rezultatul sintezei active, eul are permanent în jurul său un univers de „obiecte”. Datorită acestei sinteze, tot ceea ce — în ego-ul dezvoltat — afectează eul meu este aperiut ca „obiect”, ca substrat al unor predicate susceptibile de a fi cunoscute. Căci ea este formă finală [*Zielform*] posibilă — cunoscută cu anticipație a posibilităților de explicitare, a căror funcție e aceea de a face cunoscut, de a constitui un obiect ca o achiziție durabilă și întotdeauna accesibilă nouă. Iar această formă finală este concepută cu anticipație ca avînd originea într-o geneză. Ea însăși trimite către o întemeiere originară a acestei forme. Tot ceea ce ne este cunoscut indică un act originar de cunoaștere; ceea ce numim „necunoscut” are totuși o anumită formă structurală proprie obiectelor cunoscute: forma de obiect, de obiect spațial, de obiect cultural, de instrument ș.a.m.d.¹³⁸

39. Asocierea ca principiu al genezei pasive

Principiul universal al genezei pasive care stă la baza constituirii tuturor obiectualităților date în procesul de formare activă (*im aktiven Bilden*) poartă numele de asociere. Aceasta este — să reținem — o denumire a intenționalității, ca una ale cărei forme originare pot fi dezvăluite în mod descriptiv și ale cărei operațiuni intenționale sînt supuse unor legi esențiale. Acestea din urmă fac inteligibilă orice constituire pasivă, atît cea a actelor conștiinței ca obiecte temporale imanente, cît și cea a tuturor obiectelor naturale ale lumii obiective spațial-temporale.

Asocierea este un concept fundamental al fenomenologiei transcendente (ea este, de asemenea, un concept fundamental

al unei psihologii pur intenționale, care îi este paralelă). Deși au fost concepute și aplicate la legăturile interne ale vieții psihice încă de pe vremea lui Hume, vechiul concept de asociere și cel de legi ale asocierii nu sînt decît o simplă deformare naturalistă a conceptelor intenționale veritabile corespunzătoare. Prin intermediul fenomenologiei care a descoperit foarte tîrziu căi de acces în studiul asocierii, acest concept capătă un aspect cu totul nou, o delimitare funciarmamente nouă cu ajutorul unor forme fundamentale noi, între care, de exemplu, configurarea sensibilă sub forma coexistenței și a succesiunii. Deși pentru cel ce se află sub influența tradiției poate părea straniu, din punct de vedere fenomenologic este evident faptul că asocierea nu e o simplă denumire a unei legi empirice a complexiunii [*Komplexion*] datelor „psihice” și nu este nici ceva asemănător unei gravitații interioare potrivit vechii reprezentări, ci o denumire — cea mai cuprinzătoare posibilă — pentru o lege intențională esențială a constitutiei concrete a ego-ului pur, care desemnează un domeniu al aceluia *a priori* „înnăscut”, fără de care nici un ego ca atare n-ar putea fi conceput. Datorită fenomenologiei genezei, ego-ul devine pentru prima oară inteligibil ca un ansamblu infinit de operațiuni legate între ele în mod sintetic în unitatea genezei universale, iar aceasta în trepte care trebuie să se potrivească în totalitate formei universale constante a temporalității, întrucît ea se constituie pe sine însăși într-o geneză pasivă continuă și absolut universală care înglobează prin esența ei tot ceea ce e nou. Această structură în trepte se păstrează, de asemenea, în ego-ul dezvoltat ca un sistem durabil de forme ale apărceperției și prin urmare de forme ale obiectualităților constituite, între care și cele ce aparțin unui univers obiectiv avînd o solidă structură ontologică. Această păstrare [*Sich-Erhalten*] nu este ea însăși decît o forma a genezei. În toate acestea, faptul este irațional, dar el este posibil doar în limitele sistemului de forme apriorice ce-i aparține în calitatea sa de fapt egologic. În legătură cu aceasta însă nu trebuie omis că „faptul” însuși — împreună cu „iraționalitatea” sa — este un concept structural în cadrul sistemului *a priori*-ului concret.

40. *Trecerea către problema idealismului transcendental*

Prin reducerea întregii problematice fenomenologice la noțiunea unitară globală de constituire (statică și genetică) a obiectualităților conștiinței posibile, fenomenologia pare să se definească în mod legitim și ca o teorie transcendentală a conștiinței. Să comparăm acum teoria transcendentală luată în acest sens cu teoria tradițională a cunoașterii.

Problema ei este cea a transcendenței. Chiar și atunci când, în calitate de teorie empirică, se întemeiază pe psihologia obișnuită, ea nu mai vrea să fie o simplă psihologie a cunoașterii, ci urmărește să clarifice principiile posibilității cunoașterii. Problema se pune pentru ea în cazul atitudinii naturale și va fi tratată în continuare în aceasta. Eu mă descopăr pe mine însumi ca om în lume și, în același timp, ca experimentînd-o și cunoscînd-o (inclusiv pe mine însumi) în mod științific. Atunci îmi spun: tot ceea ce există pentru mine se datorează conștiinței mele cunoscătoare și este obiectul experimental al experienței mele, obiectul gândit al gândirii mele, obiectul teoretizat al teoretizării mele, obiectul intuit al intuiției mele. Dacă recunoaștem pe urmele lui F. Brentano intenționalitatea, atunci putem spune că, în calitate de proprietate fundamentală a vieții mele psihice, ea desemnează o trăsătură reală ce-mi este proprie mie în calitate de om, precum și oricărui om în general, în ceea ce privește interioritatea sa pur psihică, trăsătură pe care deja Brentano a așezat-o în centrul psihologiei empirice. În acest punct de început, vorbirea la persoana întâi [*die Ich-Rede*] este și rămîne cea naturală; la fel ca întreaga dezvoltare ulterioară a problemei, ea se menține în continuare pe terenul lumii date. Aceasta înseamnă atunci în mod evident că tot ceea ce există și este valabil pentru om în general și pentru mine în particular există și e valabil în interiorul propriei (mele) vieți a conștiinței, care rămîne în ea însăși în toate raporturile sale intenționale cu lumea și în întreaga ei activitate de cunoaștere științifică. Toate distincțiile pe care eu le fac între experiența autentică și cea înșelătoare și, în interiorul ei, între existență

și aparență se realizează în însăși sfera conștiinței mele; la fel se întâmplă în cazul în care, la un nivel superior, disting între gândirea întemeiată pe evidențe și cea neîntemeiată pe evidențe, de asemenea între ceea ce e necesar *a priori* și ceea ce e absurd, între ceea ce este exact și ceea ce este fals din punct de vedere empiric. A fi real într-un mod evident, a fi necesar de gândit, a fi absurd, a fi posibil de gândit, a fi probabil etc., toate acestea sînt caracteristici ale obiectului intențional respectiv, trăsături care apar în câmpul însuși al conștiinței mele. Fiecare întemeiere, fiecare demonstrație a adevărului și a existenței se realizează în totalitate în interiorul meu, iar rezultatul lor final este o caracteristică a *cogitatum*-ului *cogito*-ului meu.

În aceasta constă marea problemă. Este de înțeles că în domeniul conștiinței mele, în înlănțuirea motivațiilor care mă determină, eu ajung la certitudini, chiar la certitudini constrîngătoare. Cum poate obține însă o semnificație obiectivă acest joc întreg ce se derulează în imanența vieții conștiinței? Cum poate pretinde evidența (acea *clara et distincta perceptio*) să fie ceva mai mult decît o simplă caracteristică a conștiinței mele? Aceasta este (lăsînd la o parte excluderea valabilității existenței lumii, care nu este, poate, un act atît de insignifiant) problema carteziană pe care trebuia să o rezolve veracitatea divină.

41. *Veritabilia autoexplicitare fenomenologică a lui ego cogito ca „idealism transcendental“*

Ce are de spus în această privință reflecția de sine transcendentală a fenomenologiei? Nimic mai puțin decît că această întreagă problemă este lipsită de sens, că ea este un nonsens în care a căzut însuși Descartes, întrucît s-a înșelat în privința sensului veritabil al ἐποχή sale transcendente și al reducăiei la ego-ul pur. Dar și mai grosier, tocmai datorită deplinei ignorări a ἐποχή carteziene, este modul curent de gândire postcartezian. Ne întrebăm atunci: cine este oare eul care poate pune în mod legitim astfel de întrebări „transcendentale“? Pot eu s-o fac în calitate de om natural și, mai ales,

pot eu s-o fac în mod serios? Pot eu să mă întreb din punct de vedere transcendental: cum reușesc să ies din insula conștiinței mele? Cum poate obține o semnificație obiectivă ceea ce apare și este trăit în conștiința mea ca o evidență? Apercepându-mă ca om natural, am aperceput deja cu anticipație lumea spațială, m-am perceput pe mine însumi ca aflându-mă în spațiu, în care posed așadar o lume exterioară mie. Prin urmare, valabilitatea apercepției lumii nu este deja presupusă în punerea problemei? Nu este ea implicată în sensul însuși al întrebării, în timp ce totuși abia răspunsul ei ar trebui să ofere în general justificarea valabilității obiective? Evident, e nevoie să efectuăm în mod conștient reducția fenomenologică pentru a obține acel eu și acea viață a conștiinței în legătură cu care problemele transcendente trebuie puse ca probleme referitoare la posibilitatea cunoașterii transcendente. Dacă însă, în loc de a realiza în grabă o ἐποχή fenomenologică, vrem, în calitate de ego pur, să revelăm întregul câmp al conștiinței prin intermediul unei reflecții sistematice de sine, ajungem să recunoaștem faptul că tot ceea ce există pentru conștiință se constituie în interiorul ei și că fiecare specie de existență, inclusiv fiecare existență caracterizată ca „transcendentă” într-un anumit sens, are propria sa constituire specifică. În orice formă a ei, transcendența este un sens de existență [*Seinssinn*] care se constituie în interiorul ego-ului. Orice sens și orice existență imaginabilă, indiferent de faptul că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din domeniul subiectivității transcendente, în calitate de subiectivitate care constituie sensul și existența. Este lipsit de sens să vrem să sesizăm universul existenței adevărate ca pe ceva care se află în afara universului conștiinței posibile, a cunoașterii posibile și a evidenței posibile, presupunând că cele două¹³⁹ s-ar raporta una la cealaltă într-o manieră pur exterioară, în virtutea unei legi rigide. Ele aparțin în mod esențial una celeilalte, iar ceea ce e legat astfel în mod esențial este, de asemenea, în mod concret o unitate, o unitate în concretețea unică și absolută a subiectivității transcendente. Dacă ea este universul oricărui sens posibil, atunci ceva care i-ar fi exterior

este un nonsens. Dar chiar și orice nonsens este o modalitate a sensului, iar absurditatea lui poate fi pusă în evidență. Acest lucru nu e valabil însă numai pentru *ego*-ul real și pentru ceea ce îi este accesibil în realitate, în virtutea constituirii sale proprii, în calitate de obiect existent (între care și o multitudine deschisă de alte *ego*-uri existente pentru el, împreună cu operațiunile lor constitutive). Mai exact spus: dacă, în interiorul meu ca *ego* transcendental, se constituie în mod transcendental alte *ego*-uri (așa cum se întâmplă în realitate) și dacă intersubiectivitatea transcendentală care rezultă astfel din constituirea mea constituie la rîndul ei o lume obiectivă comună tuturor, atunci toate cele afirmate anterior nu se referă numai la *ego*-ul meu real, ci și la această intersubiectivitate și lume reală, care capătă în mine sens și valabilitate de existență. Explicitarea fenomenologică de sine care se realizează în *ego*-ul meu, explicitarea tuturor constituirilor sale, precum și a tuturor obiectualităților existente pentru el, a luat în mod necesar forma metodică a unei explicitări apriorice, a unei autoexplicitări care integrează faptele empirice în universul corespondent al posibilităților (eidetice) pure. Prin urmare, ea se referă la *ego*-ul meu empiric doar în măsura în care el este una dintre posibilitățile pure la care se poate ajunge prin libera sa transformare cu ajutorul gîndirii (imaginației). Ca explicitare eidetică, ea este valabilă, așadar, pentru universul acestor variante posibile ale mele în calitate de *ego* în general, pentru universul posibilităților mele de a fi altfel; prin urmare, ea e valabilă și pentru orice intersubiectivitate posibilă care se raportează la aceste posibilități ale mele într-o transformare corelativă și pentru lumea ce trebuie concepută ca fiind constituită în ea într-o manieră intersubiectivă. Apoi, o autentică teorie a cunoașterii nu poate avea pe deplin sens decît ca teorie transcendental-fenomenologică, teorie care, în loc de a porni în mod absurd de la o prezumtivă imanență pentru a ajunge în final la o prezumtivă transcendență (cea a unui „lucru în sine“, care se pretinde că ar fi din principiu incognoscibil), s-ar ocupa exclusiv de clarificarea sistematică a operațiunii cunoașterii, în care aceasta din urmă trebuie să

devină în totalitate inteligibilă ca operațiune intențională.¹⁴⁰ Tocmai prin aceasta orice gen de obiect real și ideal devine inteligibil în calitate de „produs” al subiectivității transcendente, constituit tocmai în această operațiune. Acest gen de inteligibilitate este cea mai înaltă formă imaginabilă de raționalitate. Toate interpretările false ale existenței provin din orbirea naivă față de orizonturile care codetermină sensul ei, precum și față de problemele corespunzătoare ale dezvoltării intenționalității implicite. Dacă ele sînt întrevăzute și sesizate, aceasta are drept consecință o fenomenologie universală ca o autoexplicitare a *ego*-ului, realizată în mod concret și într-o evidență permanentă. Mai exact spus: rezultă o fenomenologie în primul rînd ca o autoexplicitare în sensul pregnant al cuvîntului, care arată într-o manieră sistematică în ce mod *ego*-ul se constituie pe sine ca ceva care există în sine și pentru sine și are o esență proprie; și apoi, în al doilea rînd, ca o autoexplicitare în sensul lărgit al cuvîntului, care, pornind de aici, arată în ce mod *ego*-ul, în virtutea acestei esențe proprii, îl constituie în sine și pe „celălalt”, constituie „obiectivitatea” și astfel, în general, tot ceea ce posedă o anumită valabilitate de existență în interiorul eului în calitate de non-eu.

Realizată în această manieră concretă și sistematică, fenomenologia este *eo ipso* „idealism transcendental”, deși într-un sens fundamental nou: nu în sensul unui idealism psihologic, nu în sensul unui idealism care urmărește să deducă o lume ce are un sens, din datele senzoriale lipsite de sens. El nu este un idealism kantian care crede că poate lăsa deschisă posibilitatea unei lumi de obiecte în sine, cel puțin ca un concept-limită, ci un idealism care nu este nimic altceva decît o autoexplicitare a *ego*-ului meu, ca subiect al oricărei cunoașteri posibile, autoexplicitare realizată în mod consecvent în forma unei științe egologice sistematice, și anume ținînd cont de orice sens al obiectelor existente prin care ele pot avea vreo semnificație pentru mine, ca *ego*. Acest idealism nu este o construcție bazată pe un joc de argumente și el nu poate fi obținut ca preț al victoriei în dialectica dispută cu „realismele”. El este explicitarea sensului oricărui tip de

obiect existent pe care eu, *ego-ul*, îl pot imagina și, în mod special, explicitarea sensului transcendenței naturii, a culturii și a lumii în general (care îmi este dată cu adevărat prin intermediul experienței). Aceasta înseamnă însă dezvăluirea sistematică a însăși intenționalității constituante. Dovada acestui idealism este, așadar, fenomenologia însăși. Numai cine nu a înțeles sensul cel mai adânc al metodei intenționale, sau pe cel al reducăiei transcendente, ori sensul amîndurora la un loc poate dori să separe fenomenologia și idealismului transcendent: cine comite această greșeală nu este nici măcar în măsură să fi înțeles vreodată esența specifică a unei psihologii intenționale veritabile (și inclusiv a unei teorii psihologice intenționale a cunoașterii), nici menirea ei de a deveni elementul fundamental și central al unei psihologii cu adevărat științifice. Cine ignoră însă sensul și rezultatul reducăiei fenomenologice transcendente se află încă pe terenul psihologismului transcendent și confundă cele două discipline paralele care iau naștere din posibilitatea esențială de modificare a atitudinii de cercetare: este vorba despre psihologia intențională și fenomenologia transcendentă. El cade astfel în absurditatea unei filozofii transcendente care rămîne pe terenul atitudinii naturale.

Meditațiile noastre au fost conduse atît de departe încît ele au pus deja în evidență stilul necesar al unei filozofii concepute ca filozofie transcendent-fenomenologică. În mod corelativ, în ceea ce privește universul tuturor obiectelor reale și posibile existente pentru noi, ele au pus în evidență stilul singurei interpretări posibile a sensului său, și anume ca idealism transcendent-fenomenologic. Această evidență implică, de asemenea, faptul că infinitatea temei noastre (autoexplicitarea *ego-ului* meu, a *ego-ului* care meditează, a operațiunii sale de constituire și a obiectelor constituite) ce rezultă din planul general pe care l-am schițat se integrează ca o înlănțuire de „meditații” particulare în cadrul universal al unei meditații unitare ce trebuie continuată sintetic.

Avem voie să ne oprim aici și să lăsăm tot restul pe seama unei analize particulare? Evidența anterior obținută îm-

preună cu sensul final schițat de ea sînt oare suficiente? A fost condusă această schițare suficient de departe pentru a ne umple de acea credință măreață într-o filozofie care se întemeiază pe această metodă a autoexplicitării, astfel încît să o putem include între scopurile noastre și să putem trece la lucru destinși și siguri pe noi? Referindu-ne în treacăt la ceea ce se constituie în noi, în mine (*ego*-ul care meditează) ca lume, ca univers existențial în general, nu am putut evita, desigur, să ne gîndim la „ceilalți” și la constituirile lor proprii. Prin intermediul obiectelor străine constituite în propriul meu eu, se constituie (așa după cum am menționat deja) lumea comună „nouă” tuturor. Desigur, acest lucru implică și constituirea unei filozofii care să ne fie comună tuturor celor care medităm în comun — conform ideii unei unice *philosophia perennis*. Va rezista însă în continuare evidența noastră (cea proprie unei filozofii fenomenologice și unui idealism fenomenologic, ca singură soluție posibilă), această evidență care era pentru noi pe deplin clară și certă atît timp cît, lăsîndu-ne conduși de intuițiile noastre meditative, enunțam legile esențiale necesare care apăreau pe parcurs? Nu va începe să se clatine ea oare datorită faptului că nu am schițat metodic problemele, pentru a face inteligibile în structura sa generală esențială posibilitatea [existenței] celorlalți (foarte stranie, o simțim cu toții) și modul mai exact al lor de a fi pentru noi și pentru a explicita problemele referitoare la aceasta? Dacă „meditațiile” noastre „carteziene” trebuie să reprezinte pentru noi, ca filozofi în devenire, adevărata „introducere” în filozofie și începutul care întemeiază realitatea ei ca idee practică necesară (un început căruia îi aparține, de asemenea evidența unei căi în infinitatea temei de realizat, cale care trebuie constituită ca necesitate ideală), atunci este necesar ca înseși meditațiile noastre să ne conducă atît de departe, încît să nu mai lase deschisă posibilitatea nici unei surprize în ceea ce privește scopul și direcția de urmat. Ele trebuie să dezvăluie și să facă pe deplin inteligibile, precum vechile meditații carteziene, problemele universale

(deci, pentru noi, cele constitutive) care aparțin ideii-scop a filozofiei. Iar aceasta implică faptul că ele trebuie să fi scos în prealabil la iveală adevăratul sens universal al „obiectului existent în general” și al structurilor sale universale într-un mod general și totuși circumscris riguros într-o generalitate care face posibilă pentru prima dată realizarea travaliului ontologic în forma unei filozofii fenomenologice legate de concret și mai apoi în forma unei științe filozofice a faptelor reale. Căci, pentru filozofie ca și pentru investigația fenomenologică a corelației dintre existență și conștiință, „obiectul existent” [*Seiendes*] este o idee practică, cea a unui travaliu infinit de determinare teoretică.

DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE
DE EXISTENȚĂ
CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ

42. *Expunerea problemei referitoare la
experiența alterității¹⁴¹
contra obiecției de solipsism*

Să punem acum în legătură noile noastre meditații cu o obiecție care pare a fi extrem de gravă. Ea nu se referă la nimic mai puțin decît la pretenția fenomenologiei transcendente de a fi deja o filozofie transcendentală, așadar de a putea rezolva problemele transcendente ale lumii obiective în forma unei problematici și a unei teorii constitutive în cadrul *ego*-ului transcendental redus.

Atunci cînd, în calitate de eu care meditează, mă reduc pe mine însumi prin ἐποχή fenomenologică la *ego*-ul meu transcendental absolut, nu devin eu oare un *solus ipsa* și nu rămîn astfel atît timp cît, sub denumirea de fenomenologie, realizez o autoexplicitare sistematică? Prin urmare, o fenomenologie care ar vrea să rezolve problemele existenței obiective și care ar vrea să se prezinte deja ca filozofie n-ar trebui condamnată ca solipsism transcendental?¹⁴²

Să examinăm acum situația mai îndeaproape. Reducția transcendentală mă leagă de fluxul trăirilor pure ale conștiinței mele și de unitățile constituite prin actualitățile și potențialitățile lor. Atunci pare de la sine înțeles faptul că astfel de unități sînt inseparabile de *ego*-ul meu și că ele aparțin, prin urmare, însăși ființei sale concrete.

Cum se prezintă atunci însă situația cu celelalte *ego*-uri, care nu sînt totuși niște simple reprezentări, niște simple

obiecte reprezentate în mine, simple unități sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sînt tocmai „ceilalți”? Nu am comis prin urmare o nedreptate față de realismul transcendental? Acestuia îi poate lipsi întemeierea fenomenologică însă, din punct de vedere al principiilor, el rămîne justificat atît timp cît caută o cale de a ajunge de la imanența *ego*-ului la transcendența celuilalt. În calitate de fenomenologi, putem noi oare altfel decît urmînd principiile realismului transcendental să afirmăm că natura și lumea în general, care sînt constituite în mod „imanent” de interiorul *ego*-ului, au în spatele lor, înainte de toate, însăși lumea existentă în sine, către care tocmai trebuie căutat drumul mai întîi? Putem noi oare afirma, așadar, că nu este posibil să se pună, din punct de vedere pur fenomenologic, problema referitoare la posibilitatea adevăratei cunoașteri transcendente, în primul rînd referitoare la posibilitatea și la felul în care pot ieși din *ego*-ul meu absolut, pentru a ajunge la celelalte *ego*-uri care nu se află totuși cu adevărat în interiorul meu în calitate de alte *ego*-uri (de care doar sînt conștient)? Nu este evident de la bun început faptul că domeniul meu transcendental de cunoaștere nu depășește sfera mea transcendentală de experiență (împreună cu ceea ce este inclus în ea în mod sintetic) și că toate acestea în unitatea lor sînt desemnate și epuizate de către propriul meu *ego* transcendental?

E posibil însă ca ceva să nu fie în regulă în aceste considerații. Înainte de a decide în privința valabilității lor și a lucrurilor „de la sine evidente” valorificate în ele și mai înainte de a ne lansa în argumentații dialectice și ipoteze care își spun „metafizice”, dar a căror posibilitate prezumtivă se poate să se reveleze mai apoi a fi o desăvîrșită absurditate, ar fi totuși mai potrivit să abordăm pentru început și să rezolvăm sistematic printr-un travaliu concret problema explicitării fenomenologice sugerate aici prin *alter ego*. Trebuie să ne facem o idee clară în privința intenționalității explicite și implicite prin care *alter ego* se manifestă și se afirmă în cîmpul nostru transcendental. Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenționalități, sinteze și motivații se formează în mine

sensul „celuilalt ego“ grație experienței alterității și în ce mod se confirmă el ca existînd și fiind prezent el însuși în persoană, în felul său. Aceste experiențe și rezultatele lor sînt fapte transcendente ale sferei mele fenomenologice. Cum aş putea atunci să explicitez exhaustiv sensul existenței „celorlalți“ altfel decît analizînd aceste fapte?

43. *Modul ontic-noematic în care celălalt este dat:
ghid transcendental pentru teoria constitutivă
a experienței alterității*

Pentru început, „ghidul“ meu transcendental este celălalt ca obiect al experienței mele, celălalt așa cum mi se dă el în mod nemijlocit și apoi în urma aprofundării conținutului său ontic-noematic (în mod pur în calitate de corelativ al *cogito*-ului meu, a cărui structură detaliată trebuie dezvăluită mai întîi). Complexitatea și dificultatea problemei fenomenologice se manifestă deja în singularitatea și varietatea acestui conținut. De exemplu, prin intermediul unei multiplicități de experiențe variabile și concordante eu îi experimentez pe ceilalți ca ființe cu adevărat existente; și anume îi experimentez, pe de-o parte, ca obiecte ale lumii și nu ca simple obiecte ale naturii (deși ele sînt într-un anumit fel și aceasta). De asemenea, îi experimentez ca ființe care stăpînesc psihic peste corpurile lor naturale¹⁴³. Uniți astfel cu trupurile lor într-o manieră specifică, ei sînt „în“ lume, în calitate de obiecte „psihofizice“. Pe de altă parte, eu îi experimentez în același timp ca subiecte pentru această lume, ca subiecte care experimentează această lume (aceeași lume pe care eu însumi o experimentez), ca subiecte care mă experimentează, de asemenea, pe mine însumi, în același mod în care eu însumi experimentez lumea și, în ea, pe ceilalți. Urmînd această direcție, mai pot explicita încă, din punct de vedere noematic, o mulțime de alte lucruri.

În orice caz, eu experimentez prin urmare lumea și pe ceilalți în mine, în cadrul vieții pure a conștiinței mele redusă

în mod transcendentă; potrivit sensului însuși al acestei experiențe, eu îi experimentez nu ca pe creația mea sintetică privată, ci în calitate de lume intersubiectivă străină mie, de lume ce există pentru fiecare și ale cărei obiecte sînt accesibile oricui. Cu toate acestea, fiecare are experiențele sale proprii, fenomenele și unitățile sale de fenomene, fiecare are propria sa lume ca fenomen, în timp ce lumea care formează obiectul experienței există în sine în opoziție față de toate subiectele care o experimentează și față de lumile lor ca fenomene.

Cum se explică acest lucru? În această privință, trebuie să mă leg în mod ferm de faptul că orice sens pe care îl are și îl poate avea pentru mine orice obiect existent, atît în ceea ce privește „quidditatea” sa [*nach seinen „Was“*], cît și în ceea ce privește faptul existenței sale reale [*nach seinem „Es ist und ist in Wirklichkeit“*] își are originea în viața mea intențională, în sintezele sale constitutive; el devine clar pentru mine și mi se dezvăluie prin intermediul sistemelor de confirmare concordantă. Pentru a crea terenul de soluționare a tuturor problemelor imaginabile ce trebuie să aibă un sens în general, mai exact pentru a putea pune și rezolva aceste probleme pas cu pas, se cuvine să începem prin a dezvălui sistematic intenționalitatea implicită și explicită în care existența celorlalți se „constituie” pentru mine și se explicitează pe sine în conținutul său legitim, adică în conținutul său care „umple” intențiile [*Erfüllungsgehalt*].

Prin urmare, pentru început, problema este pusă tocmai ca problemă specială a existenței pentru mine a celorlalți, așadar ca problemă a unei teorii transcendente a experienței alterității, a așa-numitei „empatii”. Curînd însă, se va dovedi că importanța unei astfel de teorii este mult mai mare decît părea la început. Și anume, se va dovedi că ea contribuie, de asemenea, la întemeierea unei teorii transcendente a lumii obiective în totalitatea ei, așadar și în ceea ce privește natura obiectivă. Așa după cum am menționat deja anterior, sensului existenței lumii și, în particular, al existenței naturii obiective îi aparține faptul de a exista pentru fiecare, ca fapt pe care-l presupunem implicit întotdeauna atunci cînd vorbim despre realitatea

obiectivă. În plus, lumii experienței îi aparțin obiectele determinate prin predicate „spirituale” care, conform originii și sensului lor, trimit către subiecte și, în general, către subiecte care ne sînt străine și către intenționalitatea lor ce are un rol constituant activ. Astfel sînt toate obiectele culturii (cărți, instrumente și opere de orice fel etc.) care au însă, în același timp, sensul empiric de a-exista-pentru-fiecare (pentru fiecare membru al comunității de cultură corespunzătoare, cum ar fi cea europeană sau eventual, într-un sens mai îngust, cea franceză etc).

44. *Reducția experienței transcendente la sfera proprie a ego-ului*¹⁴⁴

Pentru că este vorba despre constituirea transcendentală și, o dată cu ea, despre sensul transcendental al subiectelor străine [*Fremdsobjekte*] — și, în consecință, despre un strat universal de sens [*Sinnesschicht*] care, izvorînd din ele, face posibilă pentru mine lumea obiectivă — sensul subiectelor străine vizat aici nu poate fi încă cel de „cealalt” în sensul de realități obiective existente în lume. Pentru a proceda aici corect, o primă cerință metodică este aceea de a realiza mai întîi, în interiorul sferei transcendente universale, un tip specific de ἐποχή tematică. Pentru început, excludem din cîmpul tematic tot ceea ce este acum în chestiune, adică facem abstracție de toate operațiunile constitutive ale intenționalității ce se raportează direct sau indirect la subiectivitatea străină și delimităm mai întîi cadrul global al acelei intenționalități actuale sau potențiale în care ego-ul se constituie în specificitatea sa [*Eigenheit*]¹⁴⁵ și în care el constituie unitățile sintetice inseparabile de aceasta, unități care trebuie atribuite prin urmare înseși ființei sale proprii.

Reducția la sfera mea transcendentală proprie sau la eul meu propriu transcendental concret, făcînd abstracție de tot ceea ce constituirea transcendentală îmi prezintă ca fiind străin de mine, are aici un sens neobișnuit. În atitudinea naturală, mă descopăr pe mine însumi în lume ca fiind diferit și

opus celorlalți: eu și ceilalți. Dacă fac abstracție de ceilalți în sensul obișnuit al cuvîntului, atunci rămîn „singur“. Însă o astfel de abstracție nu este una radicală, o astfel de solitudine nu schimbă cu nimic încă sensul natural al obiectelor lumii de a-putea-fi-experimentate-de-oricine. Acest sens este și inerent eului, înțeles ca eu natural și el nu ar dispărea nici dacă, în urma unei ciume universale, aş rămîne singurul supraviețuitor. În atitudinea transcendentală și, în același timp, în abstracția constitutivă menționată anterior, *ego-ul* meu (*ego-ul* celui care meditează) nu se confundă însă, în specificitatea sa transcendentală, cu eul-om obișnuit, redus la un simplu fenomen corelativ, în interiorul fenomenului global al lumii. Este vorba, mai curînd, despre o structură esențială a constituirii universale, în care eul trăiește în calitate de eu care constituie o lume obiectivă.

Ceea ce îmi este specific propriu în calitate de *ego*, ființa mea concretă ca „monadă“ pură în mine însumi și pentru mine însumi, în deplina ei specificitate, cuprinde orice intenționalitate, deci și intenționalitatea care vizează ceea ce îmi este străin, numai că pentru început, din rațiuni metodice, opera sintetică a acestei intenționalități (existența reală pentru mine a ceea ce îmi este străin) trebuie să rămîină exclusă tematic. În această intenționalitate cu totul deosebită, se constituie noul sens de existență care transcende ființa proprie a *ego-ului* meu monadic. Se constituie astfel un *ego* nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de *ego* care se oglindește în eul meu propriu, în „monada“ mea. *Ego-ul* secund însă nu este pur și simplu prezent și nici nu este dat cu adevărat el însuși în persoană, ci este constituit ca *alter ego*; în acest caz, *ego-ul* desemnat de această expresie, *alter ego*, ca moment [*als Moment*], sînt eu însumi în specificitatea mea. Conform sensului său constitutiv, „celălalt“ trimite către mine însumi, este o oglindire a eului meu și totuși el nu este propriu-zis o oglindire. Celălalt este un *analogon* al eului meu și totuși, din nou, el nu este un *analogon* în sensul obișnuit al cuvîntului. Așadar, dacă delimităm pentru început *ego-ul* în specificitatea sa și analizăm conținutul său — nu numai actele sale, ci și

unitățile de valabilitate [*Geltungseinheiten*]¹⁴⁶ care nu pot fi separate de el în mod concret — trebuie să punem pornind de aici următoarea întrebare: cum poate *ego*-ul meu să constituie în interiorul sferei sale proprii, prin intermediul „experienței alterității”, tocmai pe celălalt ca un *analogon* al său, conferindu-i, aşadar, un sens care separă ceea ce este constituit de conținutul concret al eului meu concret constituant? Pentru început, aceasta se referă la orice *alter ego*, mai apoi însă la tot ceea ce capătă determinații și sens pornind de la acesta — pe scurt, la o lume obiectivă în semnificația proprie și deplină a cuvântului.

Toate aceste probleme vor câștiga în inteligibilitate dacă vom trece la caracterizarea sferei proprii a *ego*-ului, respectiv la realizarea explicită a ἐποχή abstractive prin care rezultă aceasta. Eliminarea tematică a operei constitutive a experienței alterității și, o dată cu ea, a tuturor modurilor de conștiință ce se raportează la ceea ce îmi este străin nu înseamnă acum numai a realiza o ἐποχή fenomenologică în privința valabilității „naive” de existență¹⁴⁷ a tot ceea ce îmi este străin și a tuturor entităților obiective existente pentru noi în atitudinea naturală „naivă”. Atitudinea transcendențială este și rămâne permanent presupusă; potrivit ei, tot ceea ce mai înainte exista pentru noi în mod natural este considerat acum exclusiv ca „fenomen”, ca sens prezumat susceptibil de a fi confirmat apoi, ca sens care, în calitate de corelativ al sistemelor constitutive susceptibile de a fi dezvăluite, a obținut și obține pentru noi un sens de existență. Prin noul tip de ἐποχή, noi pregătim tocmai această dezvăluire și clarificare a sensului, în felul următor.

Ca subiect care adoptă atitudinea transcendențială, eu încerc pentru început să delimitez în interiorul orizontului meu transcendențial de experiență ceea ce îmi este propriu. Aceasta cuprinde — îmi spun pentru început — ceea ce nu-mi e străin. Prin intermediul abstracției, încep să degajez acest orizont de experiență de tot ceea ce îmi e străin în general. „Fenomenului” transcendențial al lumii îi este propriu faptul că lumea este dată direct într-o experiență concordantă. Prin

urmare, analizând această experiență, trebuie să acordăm atenție modului în care alteritatea apare și intervine în determinarea sensului și, în măsura în care ea face aceasta, să o eliminăm făcând abstracție de ea. În acest mod, facem abstracție pentru început de ceea ce conferă oamenilor și animalelor sensul lor specific, în calitate de ființe care au, ca să zicem așa, un eu propriu. În continuare, facem abstracție de toate determinațiile lumii fenomenale, ca de exemplu toate predicatul culturale, care prin sensul lor trimit către „ceilalți“, în calitatea lor de subiecte — euri a căror existență o presupunem mai apoi. De aceea, putem afirma și că facem abstracție de orice „spirit străin“, în calitatea sa de instanță ce face posibil sensul specific al „alterității“ puse în discuție aici. De asemenea, nu trebuie pierdută din vedere și trebuie eliminată prin abstracție caracteristica proprie tuturor obiectelor lumii și care constituie alteritatea lor (*Fremdheit*), și anume de a exista și de a-fi-accesibile-pentru-oricine, de a putea avea importanță sau nu pentru viața și activitatea fiecăruia.

În această privință, constatăm un lucru important. După ce facem abstracție de toate acestea, ne rămîne un strat unitar și coerent al fenomenului lume, al corelativului transcendental al experienței lumii ce se derulează în mod continuu și concordant. În pofida abstracției noastre, putem avansa neîncetat în intuiția empirică, rămînînd exclusiv la nivelul acestui strat. Acest strat unitar este caracterizat mai departe prin faptul că el este prin esență cel care întemeiază; aceasta înseamnă că eu nu pot experimenta ceea ce îmi este „străin“, așadar nu pot avea sensul de lume obiectivă ca sens al experienței, fără a experimenta cu adevărat acel strat, în timp ce contrariul nu este valabil.

Să privim mai îndeaproape rezultatul abstracției noastre, așadar ceea ce rămîne în urma ei. În cazul fenomenului lumii care apare cu un sens obiectiv, se detașează un strat inferior în calitate de „natură“ proprie¹⁴⁸ ce trebuie să rămîină clar deosebită de simpla natură, deci de cea care formează obiectul de studiu al cercetătorului științelor naturii. Aceasta (din urmă) rezultă, de asemenea, printr-o abstracție, și anume făcînd ab-

stracție de toate elementele psihice și de predicatele lumii obiective care au o origine personală. Ceea ce obține însă cercetătorul naturii prin această abstracție este un strat care aparține înseși lumii obiective (în atitudinea transcendentală: sensului obiectiv „lume obiectivă“), așadar un strat el însuși obiectiv, așa precum acele elemente de care facem abstracție (elemente psihice obiective, predicate culturale obiective etc.) sînt obiective la rîndul lor.

Prin abstracția noastră însă dispare cu totul sensul „obiectiv“ ce aparține tuturor obiectelor lumii, în calitatea lor de obiecte constituie în mod intersubiectiv, în calitatea lor de obiecte accesibile experienței fiecăruia ș.a.m.d. Astfel, specificației mele (purificate de orice sens al subiectivității străine) îi aparține un sens de „natură simplă“ care a pierdut și ea tocmai această caracteristică de „a fi accesibilă oricui“ și care prin urmare nu mai poate fi considerată în nici un caz drept un strat al lumii înseși obținut în urma unei abstracții, respectiv drept un strat al sensului ei. Între corpurile aparținînd acestei naturi care au fost cu adevărat percepute descopăr atunci și trupul meu, care se evidențiază prin unicitatea lui, și anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp, ci tocmai trup¹⁴⁹, unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție și căruia, conform experienței, îi atribui cîmpuri senzoriale [*Empfindungsfelder*], deși în diferite modalități (cîmpuri de senzație tăctilă, termică: cald, rece etc.). El este singurul „în care sînt stăpîn“ absolut în mod nemijlocit (și, în special, în fiecare dintre „organele“ sale). Eu percep chinestezic¹⁵⁰ pipăind cu mîinile sau privind cu ochii etc. și pot percepe astfel în orice moment, în care caz chinestezia organelor mele se derulează simultan cu actele mele și depinde de posibilitățile mele. Mai departe, punînd în joc aceste chinesteze, pot lovi, pot împinge ș.a.m.d. și prin aceasta, pot „acționa“ prin intermediul corpului meu în mod direct și apoi indirect. În continuare: percepînd, eu experimentez (sau pot experimenta) întreaga natură, inclusiv corporalitatea mea proprie care se raportează, așadar, la ea însăși în cadrul naturii. Acest lucru

devine posibil prin faptul că, în orice moment, „prin intermediul” unei mâini eu o pot percepe pe cealaltă, prin intermediul unei mâini eu „pot” percepe un ochi ș.a.m.d., în care caz organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul organ activ. Situația este identică pentru posibilă acțiune originară pe care corpurile o exercită asupra naturii și asupra corporalității înseși, care trebuie să se raporteze prin urmare, de asemenea, în practică la ea însăși.

A pune în evidență corpul meu redus la sfera sa proprie¹⁵¹ înseamnă deja a pune parțial în evidență esența proprie a fenomenului obiectiv „eu, în calitate de acest om”. Dacă îi reduc pe ceilalți oameni la sfera lor proprie, atunci obțin corpuri reduse la sfera lor proprie; dacă mă reduc pe mine ca om, atunci obțin „corpul meu” și „sufletul meu” sau mă obțin pe mine ca unitate psiho-fizică, iar în ea, obțin eul meu personal, care este activ în acest trup și, „prin intermediul” său, în „lumea exterioară” de care este influențat, constituindu-se astfel, în general, într-o unitate psiho-fizică, în virtutea experienței constante a unor astfel de raporturi unice ale eului cu trupul meu organic [*körperliches Leib*]. Dacă lumea exterioară, trupul și ansamblul psiho-fizic au fost purificare de tot ceea ce nu le aparține de fapt, fiind reduse astfel la sfera lor proprie, atunci mi-am pierdut sensul natural de eu în măsura în care rămân excluse orice raport cu un posibil „nouă” sau „noi” precum și întreaga mea mundaneitate [*Weltlichkeit*], în sensul natural al cuvântului. Însă în specificitatea mea spirituală, eu sînt totuși un pol identic al actelor multiple și „pure” ale conștiinței mele, acelea ale intenționalității mele pasive și active, un pol al tuturor habitualităților create sau susceptibile de a fi create prin aceasta.

Astfel, în urma acestei eliminări abstractive specifice a sensului oricărei alterități, ne rămîn un gen de „lume”, o natură redusă la sfera ei proprie și eul psiho-fizic care este integrat acestei naturi prin trupul său organic și care posedă un corp, un suflet și un eu personal, elemente absolut unice ale acestei „lumi” reduse. Desigur, la acestea se adaugă și predicatele a

căror semnificație își are originea în mod exclusiv în acest eu ca, de exemplu, predicatele ce caracterizează obiectul ca valoare și ca instrument. Prin urmare, toate acestea nu sînt în nici un caz elemente ale lumii în sensul obișnuit al cuvîntului (de aici și ghilimelele permanente!), ci doar ceea ce în propria mea experiență a lumii îmi aparține în mod exclusiv, ceea ce e prezent pretutindeni în ea și formează, de asemenea, o unitate coerentă intuitivă. Structurile pe care le putem deosebi, așadar, în cazul acestui fenomen al lumii redus la sfera sa proprie formează o unitate concretă, lucru care se manifestă și în faptul că forma spațial-temporală (însă cea redusă în mod corespunzător la sfera sa proprie) este inclusă în acest fenomen redus al lumii. Prin urmare, „obiectele” reduse, „lucrurile”, „eul psiho-fizic” sînt și ele exterioare unele altora. Aici însă ne atrage atenția un fapt deosebit: o înlănțuire de evidențe care par a fi totuși, în succesiunea lor, niște paradoxuri. Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viață psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, viața mea rămîne o experiență a lumii; prin urmare, ea nu afectează experiența mea reală și potențială a alterității. Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum și divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie și alteritatea sînt inerente, așadar, ființei mele psihice. Eu, „eul-om” redus („eul psiho-fizic”) sînt constituit, așadar, ca un membru al „lumii”, avînd o „lume exterioară mie” variată; eu însumi însă le constitui pe toate acestea în „sufletul” meu și le „port” în mine în calitate de obiecte ale intențiilor mele. Dacă s-ar putea dovedi cu adevărat că tot ceea ce a fost constituit ca aparținînd sferei mele proprii — prin urmare și „lumea” redusă — aparține esenței concrete a subiectului constituant ca o determinație internă inseparabilă, atunci în autoexplicitarea eului „lumea” sa proprie i-ar apărea ca fiindu-i „interioară”; pe de altă parte, parcurgînd lumea sa, eul s-ar descoperi pe sine însuși ca parte constitutivă a „exteriorităților” sale și ar distinge între sine și „lumea exterioară”.

45. *Ego-ul transcendental*
și a percepția de sine ca om psiho-fizic
reduc la sfera sa proprie

Ultimele meditații — ca toate aceste meditații — le-am efectuat în atitudinea reducăiei transcendente, așadar în atitudinea eului, a celui care meditează în calitate de *ego* transcendental. Ne întrebăm acum care este raportul dintre mine, eul-om redus la sfera sa proprie pură în interiorul fenomenului lumii (reduc și el în mod asemănător) și eul în calitate de *ego* transcendental. Acesta din urmă a rezultat din „punerea între paranteze“ a întregii lumi obiective și a tuturor celorlalte entități obiective (inclusiv a celor ideale). Prin intermediul său, am devenit conștient de mine însumi în calitate de *ego* transcendental, care constituie în viața sa constitutivă tot ceea ce poate fi obiectiv pentru mine; prin intermediul ei, am devenit conștient de eul tuturor constituirilor în general, care se află în toate actele reale și potențiale ale conștiinței, precum și în toate habitualitățile sale, în cadrul cărora, precum tot ceea ce e obiectiv, el se constituie și pe sine însuși, ca *ego* identic. Putem spune atunci: în timp ce eu, în calitate de acest *ego*, am constituit și continui să constituie lumea existentă pentru mine, în calitate de fenomen (în calitate de corelativ)¹⁵², m-am apermput pe mine însumi prin intermediul unor sinteze constitutive corespondente în interiorul întregii lumi constituite ca eu, în sensul obișnuit al unui eu personal și omenesc. Această apermputie care mă transformă într-un element al lumii eu continui să o efectuez, menținându-i permanent valabilitatea. În virtutea acestei transformări într-un element al lumii, tot ceea ce îmi aparține din punct de vedere transcendental — mie, în calitate de acest din urmă *ego* — este înglobat ca element psihic în sufletul meu. Apermputia care mă transformă într-un element al lumii eu o găsesc realizată deja; pornind de la suflet ca fenomen și ca parte a fenomenului „om“, eu pot să revin la mine însumi ca *ego* transcendental, universal și absolut. Dacă așadar, în calitate de acest *ego*, reduc

fenomenul meu al lumii obiective la sfera mea proprie și dacă adaug la aceasta tot ceea ce mai descopăr în plus ca aparținându-mi mie (care nu mai poate conține nimic „străin“ în urma acelei reducții), atunci această întreagă sferă proprie a ego-ului meu poate fi regăsită în fenomenul redus al lumii ca ceea ce este propriu „sufletului meu“, numai că aici, în calitate de componentă a aperccepției mele a lumii, ea este un fenomen secundar din punct de vedere transcendental. Dacă rămânem în continuare la ego-ul transcendental ultim și la universul obiectelor constituite în el, atunci ego-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experiență transcendental în sfera proprie împreună cu stratul coerent al experienței sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) și în sfera alterității. Referitor la aceasta însă, orice conștiință a alterității și oricare dintre modurile sale de apariție aparțin totuși primei sfere. Tot ceea ce ego-ul transcendental constituie în acel prim strat ca „nestrăin“ [*Nichtfremdes*] — ca ceva „propriu“ — îi aparține în realitate, în calitate de componentă a esenței sale concrete, inseparabilă de aceasta, așa cum va trebui să arătăm încă în continuare. În interiorul și prin intermediul acestei sfere „proprie“, ego-ul însă constituie lumea „obiectivă“, ca univers al unei ființe străine lui și, în primul rînd, îl constituie pe celălalt ca *alter ego*.

46. Sfera proprie ca sferă a actualităților și potențialităților fluxului de trăiri ale conștiinței

Pînă aici am caracterizat conceptul fundamental de „ceea ce-mi este propriu“¹⁵³ doar în mod indirect, ca ceea ce nu-mi e străin, termen care, la rîndul său, se întemeia pe conceptul de „celălalt“, pe care-l presupunea așadar. Pentru a clarifica sensul său, este important însă a pune, de asemenea, în evidență caracteristica pozitivă a acestui „propriu“, respectiv a „ego-ului în specificitatea sa“. Ea a fost doar schițată în ultimele fraze ale paragrafului anterior. Să pornim acum de la

ceva mai general. Atunci cînd, în timpul experienței, un obiect concret ni se profilează ca un lucru pentru sine și cînd privirea atentă care-l sesizează se dirijează asupra lui, această percepție directă și-l aproprie doar ca pe un simplu „obiect nedeterminat al intuiției empirice”. El nu devine un obiect determinat susceptibil de a căpăta mereu alte determinații noi decît într-o continuare a experienței, sub forma unei experiențe care determină obiectul și care-l explicitează pentru început numai prin el însuși, sub forma unei pure explicitări. În desfășurarea ei sintetică pe etape, care se întemeiază pe obiectul dat ca identic cu sine însuși într-o sinteză intuitivă continuă de identificare, această experiență scoate la iveală printr-o înlănțuire de intuiții particulare determinațiile sale proprii, determinațiile „interioare”. Ele apar aici inițial ca astfel de determinații în care el, obiectul identic, este el însuși ceea ce este, și anume „în sine și pentru sine”; prin aceste determinații, ființa sa identică se explicitează pe sine în proprietățile sale particulare. Acest conținut propriu și esențial este anticipat doar în general și sub forma unui orizont, iar el se constituie în mod original abia prin intermediul explicitării, cu sensul de însușire interioară esențială, de parte specială, de proprietate.

Să aplicăm acum rezultate. Atunci cînd, în reducția transcendențială, reflectez asupra mea, *ego*-ul transcendențial, îmi sînt dat mie însumi conform percepției, în calitate de acest *ego*, și anume mă sesizez pe mine însumi într-o percepție. De asemenea, devin conștient de faptul că mai înainte eram deja întotdeauna „prezent” pentru mine, îmi eram dat într-un mod intuitiv original (într-un sens mai larg, eram perceput), fără a fi sesizat aceasta. În orice caz însă, eu îmi sînt prezent mie însumi cu un orizont deschis și infinit de proprietăți interioare încă nedezvăluite. Și ceea ce îmi este propriu se revelează, prin intermediul unei explicitări, obținînd din această explicitare sensul său propriu. El se dezvăluie în mod original atunci cînd, în cadrul unei experiențe, îmi îndrept privirea explicitantă asupra mea, asupra lui „eu exist” al meu, perceput și chiar dat în mod apodictic, asupra identității mele cu mine însumi, care se menține în sinteza unitară și continuă a expe-

rienței de sine originare. Esența proprie a acestei identități se caracterizează ca un element real și posibil al explicitării sale, ca ceva în care nu fac altceva decât să-mi dezvolt propria mea ființă identică, așa cum este ea în sine însăși, ca ființă identică în toate particularitățile sale.

Aici trebuie luat în considerație următorul lucru: cu toate că eu vorbesc în mod legitim despre percepție de sine (și anume în privința *ego*-ului meu concret), aceasta nu înseamnă însă că, la fel ca în cazul explicitării unui „obiect vizual” dat în cadrul unei percepții, eu mă mișc întotdeauna în sfera unor percepții particulare și că, în urma explicitării, obțin așadar elemente conforme percepției și nimic altceva. Atunci când explicitiez orizontul meu propriu de existență, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea immanentă și, o dată cu ea, ființa mea proprie, în forma unei infinități deschise a fluxului trăirilor conștiinței și a tuturor proprietăților mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte și actul explicitării mele. Desfășurându-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepție veritabilă decât ceea ce se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai original cu putință¹⁵⁴. Deși îmi sînt dat, așadar, continuu într-un mod original și deși pot explicita mergînd mai departe ceea ce îmi este propriu în mod esențial, această explicitare se efectuează în mare parte prin intermediul actelor conștiinței, care nu sînt percepții ale momentelor corespunzătoare esenței mele proprii. Numai astfel îmi poate deveni accesibil fluxul trăirilor conștiinței mele ca flux în care exist în calitate de eu identic (pentru început, în actualitățile sale și, mai apoi, în potențialitățile sale care, evident, îmi aparțin tot în mod esențial). Toate posibilitățile de tipul: „eu pot sau aș putea” realiza cutare sau cutare serie de trăiri ale conștiinței (între care, de asemenea: eu pot privi înainte sau înapoi, pot pătrunde în orizontul ființei mele temporale, dezvoltându-l), toate acestea îmi aparțin, desigur, într-un mod esențial.

Explicitarea este însă pretutindeni originală dacă, în cadrul experienței de sine originale, ea dezvăluie obiectul experi-

mentat, aducându-l în acel mod de a fi dat „el însuși în persoană” care este cel mai original cu putință în acest caz. Evidența apodictică a percepției de sine transcendente (evidența lui „eu exist”) se întinde și asupra acestei explicitări, deși cu o restricție analizată deja anterior. Prin intermediul acestei autoexplicitări, apar într-o evidență apodictică doar formele structurale universale în care exist ca *ego*, și anume formele în care exist și pot exista doar într-o universalitate esențială. Dintre acestea face parte (deși nu singur) modul de existență al unei anumite vieți universale în general, sub forma permanentei autoconstituiri a propriilor sale acte ale conștiinței, ca trăiri temporale în interiorul unui timp universal ș.a.m.d. Orice explicitare a datelor egologice singulare (de exemplu, explicitarea unei anumite evidențe — deși imperfecte — a memorării propriului trecut) participă atunci la acest *a priori* universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă. Participarea la apodicticitate se manifestă în legea formală, ea însăși apodictică: câtă aparență, atîta existență (pe care aparența nu face nimic altceva decît să o ascundă și să o falsifice), lege pe care o putem cerceta, căuta și descoperi urmînd un drum dinainte trasat (deși prin intermediul unei simple aproximări a conținutului său determinat). Avînd sensul unui lucru susceptibil de a fi identificat tot mereu în mod riguros, în toate părțile și momentele sale, acesta din urmă este o „idee” valabilă *a priori*.

47. *Obiectul intențional aparține
sferei proprii monadice și pe deplin concrete a ego-ului.
Transcendența imanentă și lumea primordială*

Ceea ce, în calitate de *ego*, îmi aparține în mod esențial cuprinde evident — și aceasta are o importanță deosebită — nu numai actualitățile și potențialitățile fluxului de trăiri ale conștiinței, ci și sistemele constitutive, la fel ca și unitățile constituite, ultimele însă doar cu o anumită restricție. Și anume, acolo unde și în măsura în care unitatea constituită

este inseparabilă de constituirea originală însăși, cu care este unită într-o manieră concretă și nemijlocită, percepția constituantă, ca și obiectul perceput, aparțin sferei mele proprii concrete.

Aceasta se referă nu numai la datele sensibile care, în calitatea lor de simple date senzoriale se constituie în cadrul *ego*-ului meu ca temporalități imanente proprii. Mai curînd, acest lucru este valabil și pentru toate habitualitățile care îmi sînt de asemenea proprii și care, pornind de la actele mele întemeietoare, se constituie ca niște convingeri durabile. Prin ele eu însumi devin cel care are aceste convingeri durabile și obțin în calitate de eu polar (în sensul particular de simplu eu-pol) determinații specifice unui eu. Pe de altă parte însă, acestei sfere îi aparțin, de asemenea, obiecte transcendente — de exemplu, obiectele senzorialității „externe”, unitățile de multiplicități ale modurilor de apariție sensibile — dacă, în calitatea mea de *ego*, iau în considerație doar ceea ce este constituit într-o manieră cu adevărat originală, prin intermediul senzorialității și a percepțiilor mele proprii, ca obiectualitate ce apare în spațiu și este inseparabilă de acestea în mod concret. Observăm curînd că acestei sfere îi aparține întreaga lume care a fost redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterității; prin urmare, ea trebuie considerată în mod legitim ca parte componentă a conținutului concret și pozitiv definit al *ego*-ului, în calitate de element propriu. De îndată ce nu mai luăm în considerație rezultatele intenționale¹⁵⁵ ale „empatiei”, ale experienței alterității, avem o natură și o corporalitate care se constituie, într-adevăr, ca o unitate spațială și transcendentă în raport cu fluxul trăirilor conștiinței, dar și ca simplă multiplicitate de obiectualități ale unei experiențe posibile, aceasta din urmă confundîndu-se în totalitatea cu viața mea proprie, iar obiectul experimentat nefiind nimic altceva decît o unitate sintetică inseparabilă de această viață și de potențialitățile sale proprii.

În acest mod, devine clar faptul că, luat în sens concret, *ego*-ul posedă un univers al propriului¹⁵⁶, univers care poate fi dezvăluit printr-o explicitare originală apodictică — sau care

prefigurează cel puțin o formă apodictică — a lui *ego sum*. În interiorul acestei „sfere originale“ (a explicitării de sine originale), descoperim și o „lume transcendentă“ care ia naștere prin reducția fenomenului intențional „lumea obiectivă“ la sfera „propriului“ (în sensul pozitiv preferat în prezent). Totuși, din acest domeniu — domeniul a ceea ce îmi este propriu în mod esențial, domeniul a ceea ce sînt în mine însumi, în deplina mea concretețe sau, cum mai spunem de asemenea, în calitate de această monadă — fac parte și toate aparențele, toate plăsmuirile corespunzătoare ale imaginației care ne apar ca „transcendente“, toate posibilitățile „pure“ și toate obiectualitățile eidetice corespunzătoare, în măsura în care ele nu sînt supuse decît reducției noastre la sfera proprie a *ego*-ului.

48. *Transcendența lumii obiective
ca transcendență superioară în raport cu
cea primordială*

Faptul că această esență care îmi este proprie poate fi opusă în general unei alte esențe sau faptul că eu, care sînt eu, pot deveni conștient de o altă ființă diferită de mine (de ceva care îmi e străin) presupun, așadar, că nu toate modurile conștiinței mele aparțin sferei acelor care sînt moduri ale conștiinței mele de sine. Întrucît existența adevărată se constituie în mod originar în experiența concordantă, trebuie să mai existe încă în eul meu propriu, spre deosebire de experiența de sine și de sistemul concordanței sale (așadar, spre deosebire de explicitarea de sine a *ego*-ului în particularitățile sale) și alte cîteva experiențe formînd sisteme concordante. Iar atunci problema este de a ști cum poate fi înțeles faptul că *ego*-ul posedă în sine astfel de noi tipuri de intenționalități și poate constitui mereu altele noi, avînd un sens de existență totalmente transcendent ființei sale proprii. Cum poate fi un obiect ce există cu adevărat pentru mine (nu numai în calitate de obiect vizat într-un anumit mod, ci și de obiect care se confirmă în mine într-o manieră concordantă) altceva decît — pentru a ne

exprima astfel — punctul de intersecție al sintezelor mele constitutive. În calitate de obiect inseparabil de ele în mod concret, nu este el prin urmare propriul meu obiect? Posibilitatea de a viza, de a mă raporta în modul cel mai vag și mai general cu puțință la ceea ce îmi este străin este însă deja problematică dacă, pentru fiecare astfel de mod de conștiință, există din principiu posibilitatea de a fi dezvăluit și supus unor experiențe care confirmă sau infirmă existența obiectului vizat și dacă, din punctul de vedere al genezei conștiinței, fiecare mod de conștiință trimite înapoi către astfel de experiențe ce se referă la un același obiect vizat sau la unul analog.

Faptul experienței alterității (a ceea ce nu sînt eu) se prezintă în realitate ca experiență a unei lumi obiective și, în cadrul ei, ca experiență a celorlalți (în forma altor euri care nu sînt eu). Un rezultat important al reduției acestor experiențe la sfera proprie a fost punerea în evidență a unui strat intențional primordial al acestora, în care o lume redusă se revelează și se legitimează ca transcendență imanentă. În ordinea constituirii unei lumi străine și exterioare eului meu propriu (însă în nici un caz exterioară în sensul natural spațial al cuvîntului) se află transcendența (sau „lumea”) primă în sine și „primordială”, care este încă un element determinant al existenței mele concrete proprii, în calitate de *ego*, în pofida idealității ei ca unitate sintetică a unui sistem infinit al potențialităților mele.

Prin urmare, trebuie explicat modul în care, la un nivel superior și întemeiat¹⁵⁷, are loc conferirea sensului [*Sinngebung*] de transcendență obiectivă propriu-zisă, de transcendență secundară în ordinea constituirii, iar aceasta sub formă de experiență. Aici nu este vorba despre dezvăluirea unei geneze care decurge în timp, ci despre o analiză statică. Lumea obiectivă e deja constituită, fiind mereu prezentă pentru mine: ea îmi este permanent dată prin intermediul experienței mele obiective care continuă să se deruleze într-un mod viu. Această lume își păstrează valabilitatea obișnuită chiar și după ce nu mai este experimentată. De aceea, problema care se pune este aceea de a cerceta această experiență și

de a se dezvălui, prin intermediul unei analize intenționale, modul în care ea conferă sens, modul în care ea poate apărea ca experiență și se poate confirma ca evidență a unui obiect realmente existent, ce are o esență proprie susceptibilă de a fi explicitată, care nu este esența mea proprie sau care nu se integrează în aceasta ca parte componentă a ei, în timp ce ea poate obține sens și poate fi confirmată doar în mine.

49. *Schițarea desfășurării analizei intenționale a experienței alterității*

Sensul existențial de lume obiectivă se constituie în mai multe trepte, avînd ca fundament lumea mea primordială. Ca primă treaptă, trebuie menționată constituirea „celuilalt” sau a „celorlalți în general”, adică a *ego*-urilor excluse din ființa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de *ego* primordial). O dată cu această constituire (și anume, motivată prin ea), un alt sens se suprapune în general „lumii” mele primordiale; prin aceasta, ea devine un fenomen „al” unei anumite lumi „obiective”, în calitate de lume unică și identică pentru fiecare, inclusiv pentru mine însumi. Prin urmare, celălalt prim în sine (primul „non-eu”) este celălalt eu. Acest lucru face posibilă constituirea unui domeniu nou și infinit al alterității, a unei naturi obiective și a unei lumi obiective în general, din care eu însumi fac parte, împreună cu toți ceilalți. Este în esența acestei constituirii ce începe cu celelalte euri „pure” (care nu au încă un sens mundan) ca cei care sînt pentru mine „ceilalți” să nu rămîină izolați, ci, dimpotrivă, să constituie (în sfera mea proprie, desigur) o comunitate de euri care există împreună unele pentru altele și în care sînt inclus și eu însumi; în sfîrșit, este în esența ei să constituie o comunitate de monade, și anume ca o astfel de comunitate care formează (în intenționalitatea ei constituantă comună) o singură și unică lume. În această lume, apar din nou toate eurile, însă în a percepția obiectivantă, cu sensul de „oameni”, respectiv de oameni psiho-fizici ca obiecte ale lumii.

Prin formarea acestei comunități, intersubiectivitatea transcendentală are o sferă intersubiectivă proprie, în care se constituie din punct de vedere intersubiectiv lumea obiectivă și devine astfel, în calitate de „noi” transcendental, o subiectivitate pentru această lume ca și pentru lumea oamenilor în general, forma în care ea se realizează în mod obiectiv. Dacă disting însă din nou între sfera intersubiectivă proprie și lumea obiectivă, atunci trebuie să recunosc că, de îndată ce, în calitate de *ego*, mă plasez pe terenul intersubiectivității ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens al cuvântului, respectiv nu mai transcende esența ei intersubiectivă proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendență „imanentă”. Mai exact spus: lumea obiectivă ca idee, în calitate de corelativ ideal al unei experiențe intersubiective care este — și poate fi — efectuată permanent în mod ideal, într-o manieră concordantă (în calitate de corelativ al unei experiențe intersubiective comune) este raportată, prin esența sa, la intersubiectivitatea care se constituie ca ideal al unei comunități infinite și deschise ale cărei subiecte particulare posedă sisteme constitutive corespunzătoare și armonizate între ele. Apoi, constituirea lumii obiective implică prin esența ei o „armonie” a monadelor, tocmai această constituire particulară armonioasă în fiecare dintre monadele individuale; prin urmare ea comportă, de asemenea, o geneză care se realizează armonios în fiecare monadă în parte. Nu e vorba aici însă despre o substructurare [*Substruktion*] metafizică a armoniei monadelor, la fel de puțin precum monadele însele nu sînt niște simple născociri sau ipoteze metafizice. Această armonie aparține ea însăși mai curînd explicitării conținuturilor intenționale „incluse” în faptul existenței pentru noi a unei lumi a experienței. Trebuie să remarcăm din nou ceea ce a fost subliniat deja de mai multe ori, și anume că ideile desemnate nu sînt niște fantezii sau moduri ale unui „ca și cum”, ci ele rezultă în urma constituirii, o dată cu întreaga experiență obiectivă, avînd propriul lor mod de justificare și propria lor elaborare științifică.

Ceea ce tocmai am expus anterior este o privire anticipativă asupra desfășurării și etapelor analizei intenționale, pe care va trebui să o efectuăm dacă vrem să rezolvăm problema transcendentă în singurul sens imaginabil și dacă vrem să elaborăm cu adevărat idealismul transcendent al fenomenologiei.

50. *Intenționalitatea mediată a experienței alterității ca „aprezentare” (apercepție prin analogie)*

După ce am definit sfera primordială și am elucidat articulațiile ei (etapă preliminară foarte importantă din punct de vedere transcendent), adevăratele și, în realitate, deloc insignifiantele dificultăți sînt create acum de către primul dintre pașii indicați anterior către constituirea unei lumi obiective, și anume de pasul către „celălalt”. Dificultățile rezidă, așadar, în clarificarea transcendentă a experienței alterității în care „celălalt” nu a căpătat încă sensul de om.

Experiența este o conștiință originală.¹⁵⁸ În realitate, în cazul experienței unui alt om în general, spunem că „celălalt” se află el însuși aici, în fața noastră, „în carne și oase”. Pe de altă parte, această caracteristică de a fi prezent „în carne și oase” nu ne împiedică să recunoaștem fără dificultate că ceea ce ne este dat, de fapt, în acest caz nu este celălalt eu în persoană, nu sînt trăirile conștiinței sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparține esenței sale proprii. Dacă acesta ar fi cazul, dacă ceea ce îi este propriu celui alt în mod esențial mi-ar fi direct accesibil, atunci el ar fi un simplu moment al propriei mele ființe și, în cele din urmă, el însuși și eu însumi am fi identici. Situația ar fi asemănătoare în ceea ce privește trupul său, dacă acesta n-ar fi nimic altceva decît „corpul” care se constituie exclusiv în experiența mea reală și posibilă și care aparține sferei mele primordiale, ca un produs exclusiv al senzorialității mele. Trebuie să existe aici o anumită intenționalitate mediată, și anume pornind de la stratul originar al „lumii primordiale”, care, în orice caz, rămîne întotdeauna fundamental. Această intenționalitate pune în evidență o „coexis-

tență“ [*„ein Mit-da“*] care nu este totuși — și nu poate deveni niciodată — o prezență „în persoană“. Este vorba deci despre un tip de act care face coprezent, despre un tip de „aprezentare“. ¹⁵⁹

O astfel de aprezentare este implicată deja în experiența exterioară, în măsura în care latura realmente văzută a unui obiect aprezintă întotdeauna și în mod necesar o latură nevăzută a obiectului schișându-i acesteia un conținut mai mult sau mai puțin determinat. Pe de altă parte, acesta nu poate fi genul de aprezentare care intervine deja în constituirea naturii primordiale, întrucât îi aparține posibilitatea de a fi confirmată prin intermediul unei prezentări [*Präsentation*] corespunzătoare, care „umple“ intenția (reversul obiectului devine fața sa), în timp ce acest lucru este necesarmente exclus *a priori* pentru acea aprezentare care trebuie să ne conducă înăuntrul unei alte sfere originale.

Cum pot fi motivate în sfera mea proprie aprezentarea unei alte sfere și o dată cu ea, sensul „celuilalt“ ¹⁶⁰, aprezentarea fiind concepută de fapt ca experiență, așa cum ne-o arată deja termenul de aprezentare (înțeleasă ca actul de a-face-conștient-de-coprezența-celuilalt)? O reprezentare oarecare nu este capabilă de acest lucru. Ea îl poate realiza numai împreună cu o prezentare, numai împreună cu un act în care obiectul se dă cu adevărat el însuși „în persoană“. Ea poate avea caracterul de aprezentare numai ca fiind cerută de această prezentare, la fel precum în cazul percepției unui obiect existența percepută motivează coexistența.

Percepția lumii reduse la sfera sa primordială în articulația ei proprie descrisă de noi anterior, percepție care se desfășoară continuu în cadrul general al percepției continue de sine a *ego*-ului, ne oferă fundamentul percepției propriu-zise. În această privință, problema este atunci de a ști ce anume trebuie luat în considerație cu prioritate, cum decurge motivarea și cum se explică operațiunea intențională extrem de complicată a aprezentării efectiv realizate.

O primă direcție ne-o poate oferi sensul cuvintelor: „cei-lalți“, „un alt eu“. *Alter* înseamnă *alter ego*, iar *ego*-ul implicat

aici sînt eu însumi, constituit în interiorul sferei mele proprii, și anume într-o deplină unicitate, ca unitate psiho-fizică (ca om primordial), ca eu „personal“, stăpînind nemijlocit peste corpul meu unic și intervenind, de asemenea, nemijlocit în lumea înconjurătoare primordială. În plus, *ego*-ul implicat aici sînt eu însumi, în calitate de subiect al unei vieți intenționale concrete, al unei sfere psihice ce se raportează la ea însăși și la lume. Toate acestea ne stau la dispoziție, și anume în aspectele lor tipice rezultate din viața empirică, împreună cu formele lor familiare de desfășurare și de complexiune¹⁶¹. Evident, noi nu am studiat prin intermediul căror intenționalități (la rîndul lor extrem de complexe) s-au constituit ele. Acestea formează un domeniu propriu de cercetări ample în care nu am pătruns și nici nu puteam pătrunde.

Să presupunem acum că un alt om intră în cîmpul nostru de percepție. În limbajul reducăției transcendente, aceasta înseamnă: în cîmpul de percepție al naturii mele primordiale, apare un corp care, în calitate de corp primordial, nu e firește decît un simplu element determinant al meu (o „transcendență imanentă“). Întrucît, în această natură și în această lume, trupul meu este singurul corp care este — și poate fi — constituit în mod original ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat „acolo“, care este totuși sesizat ca trup, să obțină acest sens grație unei transpuneri apercceptive pornind de la corpul meu organic și ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă — și, în consecință — primordială a predicatelor specifice corporalității) o justificare prin intermediul unei percepții reale. Este de la bun început clar faptul că doar o asemănare care unește, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat „acolo“ cu propriul meu corp¹⁶² poate furniza fundamentul motivațional pentru perceperea lui „prin analogie“ ca celălalt trup.

Această ar fi, așadar, o anumită apercepție asimilantă [*verähnlichende Apperzeption*], însă în nici un caz un raționament prin analogie. Apercepția nu este un raționament, ea nu este un act de gîndire. Orice apercepție prin intermediul căreia concepem, observăm și sesizăm direct obiectele date, lumea cotidiană ce se oferă privirii noastre și prin intermediul căreia

deslușim dintr-o privire sensul, împreună cu orizonturile lor, trimite din punct de vedere intențional la o „întemeiere originală“, în care un obiect cu un sens asemănător s-a constituit pe sine pentru întâia oară. Chiar și obiectele necunoscute nouă ale acestei lumi le cunoaștem, în general vorbind, după tipul lor. Am văzut deja anterior aceasta (deși cazul de față e diferit). Orice experiență cotidiană conține o transpunere prin analogie a unui sens obiectiv întemeiat original către noul caz, atunci când obiectul este sesizat și perceput în mod anticipat, ca obiect cu un sens asemănător. Pretutindeni unde un lucru este dat, există o astfel de transpunere; în acest caz, ceea ce se revelează într-o experiență ulterioară ca posedând un sens cu adevărat nou poate avea iarăși o funcție întemeietoare și poate servi drept fundament unui obiect cu un sens mai bogat. Copilul care poate vedea deja obiectele înțelege pentru prima oară scopul unor foarfeci și, din acel moment, el percepe imediat dintr-o primă privire foarfecile ca atare, bineînțeles însă nu sub forma unei reproduceri explicite, nu sub forma unei comparații și nici prin efectuarea unui raționament. Cu toate acestea, modurile în care apersepțiile iau naștere și trimit apoi în mod intențional, prin sensul și orizontul lor de sens, la geneza lor sînt extrem de diverse între ele. Gradelor de formare a sensurilor obiective le corespund cele ale apersepțiilor. În cele din urmă, ajungem la radicala deosebire dintre apersepțiile care, potrivit genezei lor, aparțin sferei primordiale și acelea care apar cu sensul de *alter ego* și care, grație unei geneze de ordin superior, au constituit deasupra acestui sens original unul nou.

51. *Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienței alterității*

Dacă trebuie să desemnăm acum specificitatea acelei percepții analogizante prin intermediul căreia, în interiorul sferei mele primordiale, un corp asemănător propriului meu corp organic [*Leib-Körper*] este aperseput de asemenea ca un trup, atunci dăm pentru început de următorul fapt: în acest caz,

originalul care întemeiază în mod originar este viu și continuu prezent, prin urmare însăși întemeierea originară rămîne permanent vie și activă. În al doilea rînd, dăm de particularitatea — al cărei caracter necesar îl cunoaștem deja — potrivit căreia obiectul aprezentat prin intermediul acelei analogii nu poate ajunge să fie niciodată cu adevărat prezent, așadar el nu poate fi niciodată perceput cu adevărat. Faptul că *ego* și *alter ego* sînt date întotdeauna în mod necesar într-o „cuplare” originară se află într-o strînsă legătură cu prima particularitate.

Cuplarea, apariția în forma unui cuplu și mai apoi în forma unui grup, a unei pluralități este un fenomen universal al sferei transcendente (și, în paralel, al sferei psihologice intenționale). Să adăugăm imediat că acolo unde are loc o cuplare se află și acea specie particulară de întemeiere originară — care rămîne într-o vie actualitate — proprie unei percepții analogizante¹⁶³, pe care am desemnat-o a fi acea primă particularitate a experienței alterității care nu aparține prin urmare în mod exclusiv acesteia din urmă.

Să explicăm pentru început esența cuplării (respectiv esența constituirii unei pluralități). În general, ea este o formă primordială a acelei sinteze pasive pe care o desemnăm ca „asociere”, spre deosebire de sinteza pasivă a „identificării”. Caracteristic unei asocieri prin cuplare este faptul că, în cazul cel mai simplu, două elemente sînt date în mod intuitiv și distinct în unitatea unei conștiințe și că, în calitate de fenomene distincte, ele întemeiază deja din punct de vedere fenomenologic pe acest fundament, într-o pură pasivitate (așadar, indiferent dacă sînt sau nu remarcate), o unitate a asemănării. Prin urmare, ele sînt permanent constituite tocmai ca un cuplu. Dacă există mai mult decît două date, atunci se constituie un grup fenomenal unitar, întemeiat pe cupluri particulare, așadar o pluralitate. La o analiză mai exactă, descoperim că acestei asocieri îi este esențială o transgresiune [*Übergreifen*] intențională, ce apare din punct de vedere genetic (și anume, în mod esențial) de îndată ce elementele care se cuplează sînt date conștiinței ca simultane și distincte. Mai precis, descoperim că ele se „cheamă” reciproc într-o manieră

vie și că se „acoperă” [se identifică] reciproc în ceea ce privește sensul lor obiectiv. Această „acoperire” [identificare] poate fi totală sau parțială; ea posedă întotdeauna propria ei garanție, avînd drept caz-limită „identitatea”. Opera ei constă în transpunerea sensului între elementele cuplate, adică în a percepția unuia conform sensului celuilalt, în măsura în care „momentele” sensului [*Sinnesmomente*] realizate în cazul experienței nu anulează această transpunere în conștiința „celuilalt”.

În cazul care ne interesează în mod particular al asocierii și al a percepției lui *alter ego* de către *ego*, cuplarea se realizează pentru prima oară atunci cînd „celălalt” intră în cîmpul meu de percepție. În calitate de eu psiho-fizic primordial, eu sînt permanent un element distinct în interiorul cîmpului meu primordial de percepție, indiferent dacă îmi acord sau nu vreo atenție, sau dacă sînt sau nu activ. În particular, corpul meu organic este mereu prezent în mod distinct sensibilității mele, fiind înzestrat însă în plus, într-o originaritate primordială, și cu sensul specific de trup. Dacă în interiorul sferei mele primordiale, apare în mod distinct un corp care „este asemănător” corpului meu, adică este astfel constituit încît trebuie să realizeze cu acesta o cuplare intențională, atunci este evident că el trebuie să preia curînd sensul de trup de la trupul meu, prin intermediul unui transfer de sens. Este însă a percepția cu adevărat atît de transparentă? Este ea o simplă a percepție prin intermediul unui transfer de sens, ca oricare alta? Ce anume face ca acest trup să devină corpul organic al celuilalt și nu un al doilea trup propriu? Desigur, aici trebuie să luăm în considerație ceea ce a fost desemnată ca a doua caracteristică fundamentală a a percepției, și anume faptul că nimic din sensul transferat al corporalității organice specifice nu poate fi realizat într-un mod original în sfera mea primordială.

52. *Aprezentarea ca mod de experiență cu un stil propriu de confirmare*

Aici însă apare dificila problemă să se explice cum este posibilă o astfel de a percepție și de ce nu poate fi ea imediat

anulată. Cum se face că, așa cum ne învață realitatea, sensul transferat este preluat și acceptat ca avînd anumită valabilitate de existență, ca un conținut de determinații psihice ale corpului străin aflat „acolo“, în timp ce acestea din urmă nu se pot revela niciodată în ele însele, în domeniul original al sferei primordiale (singura ce se află la dispoziția mea)?

Să privim mai îndeaproape situația intențională. Aprezentarea care îmi oferă ceea ce îmi este inaccesibil în original în ființa celui alt se întrepătrunde cu o prezentare originală (a corpului „său“, ca parte constitutivă a naturii mele proprii). În această întrepătrundere însă, corpul organic al celui alt și eul care îl conduce sînt date în forma unei experiențe unitare transcendente. Fiecare experiență se raportează la alte experiențe care „umplu“ și confirmă orizonturile prezentate. Ele înglobează sub formă de anticipații nonintuitive sintezele potențial confirmabile ale unei experiențe care continuă să se desfășoare într-o manieră concordantă. În ceea ce privește experiența alterității, este clar faptul că desfășurarea ei prin care sînt „umplute“ și confirmate [acele orizonturi] nu poate avea loc decît prin intermediul unor noi prezentări care decurg într-o manieră sintetică și concordantă. Ea nu se poate realiza decît în acel mod prin care aceste prezentări datorează propria lor valabilitate de existență legăturii lor cauzale cu prezentările variabile specifice care le acompaniază permanent.

Următoarea propoziție poate fi suficientă drept ghid explicativ pentru clarificarea problemei noastre: trupul străin pe care-l experimentez se manifestă neîncetat cu adevărat ca trup doar prin „comportamentul“ său schimbător, însă mereu concordant, în așa fel încît acesta are propria sa latură fizică ce indică prin prezentare latura psihică ce trebuie să apară în experiența originală, împlinind-o. Totul se derulează astfel în permanenta schimbare a comportamentului de la o fază la alta. Trupul va fi experimentat ca un pseudotrup atunci cînd aceste faze nu concordă între ele.

Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil în original se întemeiază existența „celui alt“. Ceea

ce poate fi prezentat și justificat în original sînt eu însumi, respectiv ceea ce îmi aparține în exclusivitate. Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experiențe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experiențe care nu prezintă obiectul însuși în original, dar care îl sugerează și-l confirmă apoi în mod consecvent, este „celălalt“. Așadar, el nu poate fi conceput decît ca *analogon* a ceea ce îmi este propriu¹⁶⁴. În virtutea constituirii sensului său, el apare în mod necesar în calitate de „modificare intențională“ a eului meu obiectivant, mai întîi, în calitate de „modificare intențională“ a lumii mele primordiale: din punct de vedere fenomenologic, „celălalt“ este o „modificare“ a eului meu (care, la rîndul său, își păstrează acest caracter de „al meu“ datorită cuplării ce survine în mod necesar, opunîndu-l celui alt eu). Este limpede că, în modificarea asimilantă, este prezentat astfel tot ceea ce aparține esenței concrete a acestui eu, pentru început ca lumea sa primordială și ulterior ca *ego* pe deplin concret. Cu alte cuvinte, în monada mea se constituie prin prezentare o altă monadă.

Pentru a face o comparație instructivă: trecutul meu este dat în mod asemănător în interiorul sferei mele proprii — și anume în interiorul sferei mele vii a prezentului — doar prin intermediul amintirii, iar, în cadrul ei, el are caracterul unui prezent trecut, adică al unei modificări intenționale. Confirmarea prin experiență a acestui trecut, în calitate de modificare, se realizează atunci în mod necesar prin sintezele concordante ale reamintirii; numai astfel trecutul se confirmă pe sine ca atare. La fel precum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător ființa prezentată a „celuilalt“ transcende propria mea ființă (în sensul actual, pur și elementar de ceea ce îmi este propriu în mod primordial). În ambele cazuri, modificarea însăși este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenționalității care o constituie. La fel precum trecutul meu se constituie în prezentul meu viu, în domeniul „percepției interne“, în virtutea amintirilor concordante care apar în acest prezent, tot astfel, în interiorul sferei mele primordiale, prin

intermediul aprezentărilor care apar în ea și care sînt motivate de conținutul ei, se poate constitui în *ego*-ul meu un *ego* străin. Aceasta se poate realiza deci prin reprezentări de un tip nou, care au drept corelativ o nouă specie de modificare. Desigur, atît timp cît analizez reprezentările în cadrul sferei mele proprii, eul corespunzător care devine centrul este însuși eul meu identic. Atît timp cît se încadrează în orizontul său concret aprezentat care îi este propriu în mod necesar, oricărei ființe străine îi aparține însă un eu aprezentat, care nu sînt eu însumi, ci este modificarea mea, un alt eu.

O explicitare suficientă pentru scopurile noastre a conexiunilor noematice ale experienței alterității (a căror elucidare este absolut necesară pentru o clarificare deplină a operei sale constitutive prin intermediul asocierii constitutive) nu este încă încheiată prin ceea ce am prezentat pînă aici. E nevoie de o completare pentru a ajunge în acel punct în care cunoștințele pe care le-am obținut despre posibilitatea și importanța unei constituiri transcendente a lumii obiective să poată deveni evidente pentru noi și, prin aceasta, idealismul transcendental-fenomenologic să poată deveni pe deplin transparent.

53. Potențialitățile sferei primordiale și funcția lor constitutivă în a percepția „celuilalt”

În sfera mea primordială, trupul meu raportat la el însuși este dat în modul central al lui „aici”; orice alt corp, prin urmare și corpul „celuilalt”, este dat în modul „acolo”. În virtutea chinesteziei mele, această orientare a lui „acolo” este susceptibilă de a fi modificată în mod liber. Prin această modificare a orientării, o natură spațială este constituită în sfera mea primordială, și anume prin raportare intențională la trupul meu ca sediu al percepțiilor. Faptul că trupul meu este — și poate fi — sesizat ca un corp natural care se află în spațiu și se mișcă precum oricare altul este legat, evident, de posibilitatea enunțată în următoarele cuvinte: printr-o modificare liberă a chinesteziei mele și, mai ales, printr-o simplă întoarcere, îmi pot schimba poziția, astfel încît transform orice

„acolo“ într-un „aici“, adică pot ocupa prin corpul meu orice loc în spațiu. Aceasta implică faptul că, dacă aș percepe de „acolo“, aș vedea aceleași lucruri, date însă în alte moduri de apariție corespunzătoare, așa cum sînt ele în persoană „acolo“; sau faptul că, din punct de vedere constitutiv, fiecărui lucru îi aparțin nu numai sistemele de fenomene proprii percepției mele momentane de „aici“, ci și sisteme perfect determinate care corespund acelei schimbări de poziție care mă mută în poziția „acolo“. Și așa mai departe pentru fiecare „acolo“.

Aceste legături caracteristice ele însele ca asocieri sau, mai curînd, aceste conexiuni ale constituirii primordiale a naturii mele nu trebuie luate oare în mod esențial în considerație pentru clarificarea operațiunii de asociere proprie experienței alterității? Totuși eu nu-l percep pe „celălalt“ pur și simplu, ca un duplicat al meu; așadar, eu nu-l percep ca fiind înzestrat cu sfera mea originală sau cu una asemănătoare ei, și ca posedînd moduri de apariție spațiale ce-mi sînt proprii în virtutea situării mele „aici“. Considerînd lucrurile mai îndeaproape, eu îl percep pe „celălalt“ ca avînd astfel de moduri de apariție pe care le-aș avea eu însumi dacă m-aș deplasa și m-aș afla „acolo“. Mai departe, „celălalt“ este aperceput prin intermediul aprezentării ca „eu“ al unei lumi primordiale, respectiv al unei monade în care trupul său este constituit în mod original și este experimentat în modul lui „aici“ absolut, tocmai în calitate de centru funcțional al activității sale. Prin urmare, corpul care apare în sfera mea monadică în modul „acolo“ și care este aperceput ca un corp organic străin, ca trup al lui *alter ego*, este în această aprezentare „același“ corp în modul „aici“, în calitate de acel corp pe care „celălalt“ îl experimentează în sfera sa monadică. Aceasta însă, în mod concret, împreună cu întreaga intenționalitate constitutivă prin care „celălalt“ este dat în acest mod.

54. *Explicitarea sensului aprezentării în experiența alterității*

Ceea ce tocmai am prezentat anterior anticipează în mod evident asupra desfășurării asocierii prin care „celălalt“ este

constituit. Ea nu este o asociere imediată. Corpul ce aparține sferei mele primordiale (corpul celui care va fi ulterior „celălalt“) este pentru mine un corp în modul „acolo“. Modul său de apariție nu se cuplează printr-o asociere directă cu modul de apariție care este propriu în orice moment corpului meu, el evocă și reproduce un alt mod de apariție asemănător acestuia în mod nemijlocit, propriu fenomenelor care aparțin sistemului constitutiv al trupului meu, în calitate de corp aflat în spațiu. Acest mod de apariție amintește de aspectul pe care l-ar avea corpul meu, „dacă aș fi acolo“. Chiar și în acest caz, se realizează o cuplare, deși evocarea¹⁶⁵ nu se transformă într-o intuiție-amintire. La această cuplare participă nu numai modul de apariție al corpului meu evocat pentru început, ci și corpul însuși ca unitate sintetică a acestor moduri, precum și a celorlalte moduri ale sale de apariție multiple și familiare. Astfel, devine posibilă și întemeiată a percepția asimilantă prin care corpul exterior ce se află „acolo“ primește, prin analogie, de la propriul meu corp, sensul de trup, și mai apoi, sensul de trup ce se află într-o altă „lume“, prin analogie cu lumea mea primordială.

După aceea, stilul general al acestei percepții, ca și al oricărei alte percepții ce rezultă în urma asocierii trebuie descris astfel: atunci când elementele care reprezintă fundamentul a percepției se suprapun în cursul asocierii, se realizează o asociere de un grad superior. Dacă vreunul din aceste elemente este unul dintre modurile de apariție ale obiectului intențional — indice al unui sistem de fenomene multiple evocat prin asociere, ca sistem în ale cărui fenomene obiectul însuși s-ar putea manifesta — atunci celălalt element este și „completat“, devenind, de asemenea, un fenomen care manifestă ceva, și anume, un obiect analog. Aceasta însă nu se petrece ca și cum unitatea și multiplicitatea transferate lui n-ar face decât să-l completeze prin intermediul modurilor de apariție proprii celui alt element; mai curînd, obiectul sesizat prin analogie, respectiv sistemul său de fenomene al cărui indice este, se ajustează tocmai prin analogie fenomenului asemănător care evocă simultan întreg acest sistem. Fiecare transfer de la distanță ce rezultă

prin cuplarea asociativă este, în același timp, o fuziune și, în măsura în care nu intervin incompatibilități, el este o asimilare, o ajustare a sensului unui element la sensul celuilalt.

Dacă revenim acum la cazul nostru al percepției lui *alter ego*, este firesc faptul că ceea ce e prezentat în „universul” meu primordial de către acel „corp” care se află „acolo” nu este sfera mea psihică și nici nu aparține, în general, sferei mele proprii. Prin corpul meu, eu sînt aici, centru al unei „lumi” primordiale orientate în jurul meu. Prin aceasta, în calitatea ei de monadă, întreaga mea sferă primordială are structura lui „aici” și nu cea a unui „acolo” oarecare care poate fi modificat după bunul plac și nici structura acelui „acolo” determinat. Și unul și altul se exclud reciproc, neputînd fi simultane. Dar în timp ce corpul străin situat „acolo” se asociază prin cuplare cu corpul meu situat „aici” și, fiind dat în percepție, devine nucleul unei prezentări, nucleul experienței unui *ego* coexistent, acesta din urmă trebuie să fie prezentat, conform întregii desfășurări a asocierii care constituie sensul său, ca un *ego* ce coexistă acum în modul „acolo” („ca și cum aș fi acolo”). *Ego*-ul meu propriu care este dat într-o percepție continuă de sine este însă acum prezent cu conținutul specific situării sale „aici”. Prin urmare, există un *ego* care este prezentat ca un alt *ego*. Ceea ce în mod primordial era incompatibil, din punct de vedere al coexistenței lor, devine acum compatibil prin faptul că *ego*-ul meu primordial îl constituie pe celălalt *ego* printr-o a percepție prezentativă care, conform specificului său, nu cere și nu admite niciodată o confirmare prin intermediul unei prezentări.

Ușor de înțeles este și modul în care, pe măsură ce asocierea activă se derulează în mod constant, o astfel de prezentare a alterității furnizează conținuturi prezentative mereu noi și face cunoscute prin urmare conținuturile variabile ale celuilalt *ego*. Pe de altă parte, este ușor de înțeles și modul în care devine posibilă o confirmare consecventă a prezentării, datorită legăturii ei indisolubile cu o prezentare permanentă și datorită exigențelor specifice asocierii formulate cu anticipație. Evident primul conținut determinat tre-

buie să-l formeze înțelegerea, sesizarea structurii organice a corpului celuilalt și a comportamentului său specific în calitate de trup: sesizarea membrelor sale ca mâini care pipăie sau împing, ca picioare care merg, ca ochi care văd ș.a.m.d. În acest caz, eul este determinat pentru început doar ca fiind stăpîn peste trupul său; el se confirmă mereu în maniera cunoscută, în măsura în care întreaga formă și întregul stil ale evoluției datelor senzorialității mele primordiale trebuie să corespundă permanent proceselor ale căror tipuri îmi sînt cunoscute datorită propriei activități a trupului meu. În continuare, se ajunge desigur la sesizarea prin „empatie” a unor anumite conținuturi proprii „sferei psihice superioare”. Ele sînt sugerate, de asemenea, prin intermediul trupului și prin comportamentul său în lumea exterioară, de exemplu ca un comportament exterior al celui care este furios, vesel etc. Aceste conținuturi sînt pentru mine inteligibile pornind de la propriul meu comportament în circumstanțe asemănătoare. Procesele psihice superioare, așa de diverse și de cunoscute cum sînt ele, au apoi din nou un stil al lor propriu în privința legăturilor sintetice și a formelor de desfășurare, care pot deveni inteligibile pentru mine datorită legăturilor asociative cu propriul meu stil de viață, a cărui structură tipică aproximativă îmi este familiară în mod empiric. De asemenea, fiecare înțelegere empatetică reușită a celuilalt creează noi asocieri și dezvăluie posibilități de comprehensiune; după cum invers, întrucît fiecare asociere prin cuplare este reciprocă, această înțelegere dezvăluie propria viață psihică, după asemănarea și deosebirea ei și o face capabilă să formeze noi asocieri, prin intermediul noilor percepții distincte.

*55. Formarea comunității de monade
și prima formă a lumii obiective:
natura intersubiectivă*

Și mai importantă însă este clarificarea naturii comunității care se formează în diferite etape și care, datorită experienței

alterității, se stabilește curînd între mine — *ego*-ul psiho-fizic primordial care e activ și stăpîn peste trupul meu primordial — și „celălalt“, pe care-l experimentez prin prezentare, sau care se stabilește (dacă privim lucrurile într-un mod mai concret și mai radical) între *ego*-ul meu și *ego*-ul monadic al „celuilalt“.

Ceea ce se constituie sub forma unei prime comunități ce reprezintă fundamentul tuturor celorlalte comunități intersubiective este comunitatea naturii, care o cuprinde și pe cea dintre trupul străin și eul psiho-fizic al celuiilalt eu cuplată cu propriul meu eu psiho-fizic.

Întrucît subiectivitatea străină care are sensul și valabilitatea unei alte subiectivități cu o sferă proprie rezultă în urma prezentării ce are loc în interiorul sferei mele proprii precis determinate, maniera în care trebuie să se realizeze această comunitate — și deja prima comunitate, sub forma unei lumi comune — poate fi considerată în primul moment ca o problemă obscură. Trupul străin ce apare în sfera primordială este pentru început un corp în interiorul naturii mele primordiale, care este unitatea mea sintetică; deci, ca parte determinantă a ființei mele proprii, el este inseparabil de mine însumi. Dacă acest trup are o funcție prezentată, o dată cu el devin conștient și de „celălalt“, pentru început prin trupul său, care îi este dat lui însuși în modul de apariție al lui „aici absolut“. Cum se explică însă faptul că eu pot vorbi în general despre un același corp care apare în sfera mea primordială în modul „acolo“ și în sfera sa (pentru el) în modul „aici“? Cele două sfere primordiale — sfera mea, care pentru mine, ca *ego*, este cea originală și sfera celuiilalt, care pentru mine este prezentată — nu sînt ele oare despărțite printr-un abis, peste care nu pot trece, căci aceasta ar însemna să-l experimentez pe „celălalt“ într-un mod original și nu prin prezentare? Dacă rămînem la experiența reală a alterității care are loc așadar în orice moment, descoperim că, într-adevăr, corpul văzut este experimentat direct, în calitate de corp al „celuilalt“ și nu numai cu un indice al acestuia. Acest fapt nu este oare o enigmă?

Cum se realizează identificarea dintre corpul sferei mele originale și corpul totalmente separat care este totuși constituit în celălalt *ego*, și care, odată identificat, se prezintă ca trupul celuilalt? Cum se poate realiza această identificare în general? Totuși, enigma apare pentru prima oară atunci când cele două sfere originale au fost deja diferențiate între ele — o diferențiere care presupune deja ca experiența alterității să-și fi împlinit opera ei. Dat fiind faptul că aici nu este vorba despre nici un fel de geneză temporală a acestui tip de experiență întemeiată pe o experiență de sine anterioară în timp, ne poate fi de folos numai o explicitare exactă a intenționalității ce poate fi scoasă cu adevărat la iveală în experiența alterității, împreună cu dezvăluirea motivațiilor interioare ale acesteia.

Aprezentarea ca atare presupune — am mai spus-o deja — un nucleu de prezentări. Ea este o reprezentare legată de această percepție — de percepția propriu-zisă — prin intermediul asocierilor, însă o astfel de reprezentare care e unită cu aceasta și care are funcția specială de copercepție. Cu alte cuvinte, ambele sînt unite astfel, încît îndeplinesc funcția comună a unei percepții care prezintă și aprezintă în sine simultan și care produce conștiința existenței întregului obiect în persoană. Prin urmare, în cazul obiectului (ce apare în modul „el însuși“ în persoană) unei astfel de percepții prin intermediul unei prezentări-aprezentări, trebuie să distingem din punct de vedere noematic între ceea ce a fost realmente perceput din el și restul care nu a fost perceput cu adevărat, dar care este totuși coprezent. Astfel, fiecare percepție de acest tip transcende, ea pune mai mult decît ceea ce este dat în persoană, mai mult decît ceea ce ea face prezent de fiecare dată „cu adevărat“. Din această categorie face parte orice percepție exterioară, de exemplu percepția unei case (față-spate). Însă în fond, prin aceasta, orice percepție, orice evidență în general este descrisă în structura ei cea mai generală în cazul în care concepem doar termenul de prezentare într-un sens mai larg.

Dacă aplicăm această idee generală în cazul percepției alterității, trebuie să acordăm și aici atenție faptului că ea nu

poate reprezenta decît pentru că prezintă în același timp, prezentarea neputînd avea loc în acest caz decît în acea comunitate de funcțiune cu prezentarea. Aceasta implică însă faptul că ceea ce ea prezintă trebuie să aparțină de la bun început unității aceluiași obiect care este prezent. Cu alte cuvinte: situația nu se prezintă — și nici nu s-ar putea prezenta — ca și cum corpul sferei mele primordiale care îmi indică pe celălalt eu (și, o dată cu aceasta, cealaltă sferă primordială în întregul ei, sau pe celălalt *ego* concret) ar putea reprezenta prin urmare existența și coexistența sa, fără ca acest corp primordial să capete sensul de trup ce aparține celui alt *ego*, așadar sensul de trup străin și, mai întîi, sensul de corp organic străin, conform tipului întregii operațiuni de asociere și a percepție.

Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca și cum corpul care se află „acolo” în sfera mea primordială ar rămîne separat de trupul celui alt, ca și cum el ar fi un gen de indice al propriului său *analogon* (într-o motivație evident înimaginabilă), ca și cum natura mea primordială și cea prezentată a celui alt, așadar *ego*-ul meu concret și *ego*-ul celui alt, ar rămîne apoi separate în desfășurarea asocierii și a prezentării. Mai curînd, acest corp natural situat „acolo” în sfera mea primordială prezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, grație asocierii prin cuplare cu trupul meu și cu eul psiho-fizic activ în el. În acest caz, el prezintă mai întîi în mod direct activitatea celui alt eu în acest corp situat „acolo” și mai apoi, în mod indirect, acțiunea lui asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiași naturi căreia îi aparține acest corp situat „acolo” și care este natura mea primordială. Ea este aceeași natură, numai că apare în modul lui „ca și cum m-aș afla acolo în locul celui alt trup”. Corpul este același, el îmi este dat mie ca fiind acolo, iar celui alt ca fiind „aici”, în calitate de corp central. Întreaga „mea” natură este identică cu natura celui alt, ea este constituită în sfera mea primordială ca unitate identică a modurilor multiple în care sînt dat, ca unitate identică în mulțimea orientărilor variabile în raport cu trupul meu, în calitate de „corp zero”, situat într-un „aici”

absolut. Ea este constituită ca unitate identică a multiplicităților încă și mai bogate care, în calitate de moduri de apariție schimbătoare avînd diferite sensuri, în calitate de perspective variabile, sînt proprii oricărei situări particulare („aici“ și „acolo“) și aparțin trupului meu, legat într-o manieră cu totul specială de acest „aici“ absolut. Toate acestea au pentru mine originalitatea sferei proprii care îmi este direct accesibilă prin explicitarea originară a *ego*-ului meu. În prezentarea „celuilalt“ sistemele sintetice sînt aceleași, împreună cu toate modurile lor de apariție, așadar împreună cu toate percepțiile posibile și conținuturile lor noematice; numai că percepțiile efective și modurile în care obiectele ne sînt date în ele (și, în parte, obiectele efectiv percepute astfel) nu sînt aceleași, ci tocmai acelea care pot fi percepute de „acolo“, și anume așa cum sînt ele „acolo“. Situația este asemănătoare pentru tot ceea ce îmi este propriu și pentru tot ceea ce-mi este străin, chiar și atunci cînd explicitarea originară nu se realizează prin intermediul percepțiilor. Eu nu posed o a doua sferă originală prezentată, cu o a doua „natură“ și un al doilea trup (trupul celuilalt în persoană) în interiorul acestei naturi, pentru a mă întreba mai apoi cum să procedez pentru a le concepe pe amîndouă ca moduri de apariție ale aceleiași naturi obiective. Ci, prin intermediul prezentării înseși și al unității sale necesare, în calitate de prezentare, cu prezentarea care o acompaniază (în virtutea căreia, în general, „celălalt“ și, în consecință, eul — *ego*-ul — său concret există pentru mine) se stabilește în mod necesar sensul identității dintre natura „mea“ primordială și natura reprezentată de către celălalt. Ea este denumită, așadar, pe drept cuvînt percepție a alterității și apoi, percepție a lumii obiective, percepție a faptului că celălalt se uită la același lucru ca și mine ș.a.m.d., cu toate că această percepție se desfășoară exclusiv în interiorul sferei mele proprii. Aceasta însă exclude tocmai posibilitatea ca intenționalitatea ei să meargă dincolo de ceea ce-mi este propriu, ca *ego*-ul meu să constituie, prin urmare, în sine un alt *ego*, și anume ca existent. Ceea ce eu văd cu adevărat nu este un semn și nici un simplu *analogon*, o imagine în sensul

obișnuit al cuvîntului, ci este celălalt. Iar ceea ce a fost perceput din el în originalitatea veritabilă, această corporalitate situată „acolo“ (chiar și numai una dintre laturile sale superficiale) este corpul însuși al celuiilalt, doar că privit tocmai din locul unde mă aflu și din această parte. Conform constituirii sensului percepției celuiilalt, el este trup al unui suflet care, din principiu, îmi este inaccesibil în original, amîndouă fiind unitate într-o realitate psiho-fizică.

Pe de altă parte, esenței intenționale a acestei percepții a celuiilalt — care, începînd de acum, există precum eu însumi în interiorul lumii, de aici înainte obiective — îi este propriu faptul că eu, în calitate de subiect care percepe, pot găsi acea separație dintre sfera mea primordială și sfera celuiilalt (reprezentată doar) și, în consecință, pot urmări cele două straturi noematice în particularitatea lor și pot explicita conexiunile intenționalității asociative. Deasupra naturii constituie în mod primordial, fenomenul empiric care este natura obiectivă are un al doilea strat prezentat, care provine din experiența alterității; și anume, aceasta se referă pentru început la trupul celuiilalt care este — ca să spunem așa — primul obiect în sine, așa precum celălalt om este, din punct de vedere constitutiv, primul om în sine.

În ceea ce privește aceste fenomene originare ale obiectivității, lucrurile sînt deja clare pentru noi. Dacă reduc experiența alterității, obțin constituirea stratului primordial al corpului celuiilalt, prin intermediul prezentării sale în interiorul sferei mele primordiale; dacă o adaug, atunci obțin o aprezentare a aceluiași trup, aprezentare care, suprapunîndu-se sintetic peste și identificîndu-se cu stratul prezentativ, îmi prezintă acest trup așa cum el este dat celuiilalt o dată cu celelalte moduri posibile pentru el.

Pornind de aici, așa după cum e ușor de înțeles, orice obiect al naturii pe care-l experimentez sau pe care-l pot experimenta în profunzime primește un strat aprezentativ (deși în nici un caz unul susceptibil de a fi perceput în mod explicit) care formează o unitate de identitate sintetică împreună cu stratul care îmi este dat în originalitatea sa primordială, constituind astfel

același obiect natural, dat în modurile posibile ale celui alt. *Mutatis mutandis*, aceasta se repetă în cazul obiectelor superioare constituite din nou, care aparțin lumii obiective concrete, așa cum ea este mereu prezentă pentru noi, ca lume a oamenilor și a culturii.

Trebuie remarcat aici că sensul apercepției care reușește să ajungă la celălalt implică tocmai faptul că lumea celorlalți, lumea aparținînd sistemelor lor de fenomene, trebuie experimentată în mod nemijlocit ca fiind identică cu lumea sistemelor mele de fenomene. Știm însă foarte bine că există anomalii, că există oameni lipsiți de vedere, de auz ș.a.m.d., că sistemele de fenomene nu sînt prin urmare întotdeauna absolut identice, iar straturi întregi (deși nu toate) pot diferi între ele. Anormalitatea însă trebuie să se constituie ea însăși mai întîi ca atare, iar ea poate realiza aceasta doar pe baza unei normalități care o precede în sine. Aceasta trimite din nou la problemele noi ale unei analize fenomenologice de un grad superior referitoare la originea constitutivă a lumii obiective, ca lume existentă pentru noi care își trage existența numai din sursele sensibilității noastre și care altfel n-ar putea avea sens și existență pentru noi. Lumea există în virtutea confirmării concordante a constituirii apercceptive odată realizate, confirmare ce are loc în și prin desfășurarea progresivă și concordantă (dar care implică, eventual, anumite „corecții” constante ce restabilesc mereu concordanța) a vieții empirice. Concordanța se menține, de asemenea, grație unei transformări a apercepțiilor prin intermediul distincției dintre normalitate și anomalii, ca modificări intenționale ale acesteia, respectiv prin intermediul constituirii unor noi unități în variația acelor anomalii.

Problematicii anomaliilor îi aparține și problema animalității și a ierarhiei ei în animale „superioare și inferioare”. În raport cu animalul, omul este din punct de vedere constitutiv cazul normal, așa cum eu însumi sînt din punct de vedere constitutiv norma primară pentru toți oamenii. Animalele sînt esențialmente constituite pentru mine ca „variante” anormale ale umanității mele, chiar dacă și în cazul lor poate avea loc

mai apoi o nouă separare între normalitate și anormalitate. Este vorba întotdeauna despre modificări intenționale care se revelează ca atare în structura însăși a sensului lor. Toate acestea necesită într-adevăr o explicitare fenomenologică extrem de profundă; pentru scopurile noastre însă, această descriere generală este suficientă.

După aceste clarificări, nu mai este o enigmă modul în care eu pot constitui în interiorul meu un alt eu, sau exprimat mai radical, modul în care pot constitui în interiorul monadei mele o altă monadă și pot experimenta tocmai în calitate de „celălalt” ceea ce a fost constituit în mine însumi. În același timp și inseparabil de aceasta, nu mai poate fi o enigmă nici modul în care pot identifica o natură constituită în interiorul meu cu una constituită de celălalt (sau, pentru a vorbi cu întreaga precizie necesară: cu o natură constituită în mine, în calitate de natură constituită de celălalt).

Această identificare sintetică nu este o enigmă mai mare decât orice altă identificare, așadar decât orice altă identificare ce are loc în interiorul sferei mele originale proprii, grație căreia, în general, unitatea obiectului capătă pentru mine sens și existență prin intermediul reprezentărilor. Să considerăm următorul exemplu instructiv și să-l valorificăm în același timp pentru punerea în evidență a unei idei care să ne conducă mai departe, a ideii unei legături constituite prin intermediul reprezentării. În ce mod un act al conștiinței mele poate obține pentru mine sensul și valoarea unei experiențe reale, reale în forma sa temporală identică și în conținutul său temporal identic? Originalul nu mai e prezent, dar prin intermediul repetatelor reprezentări eu revin asupra lui, convins fiind că „pot face la fel întotdeauna din nou”. Evident, aceste reprezentări repetate formează ele însele o succesiune, fiind separate unele de altele. Aceasta nu împiedică însă ca o sinteză a identificării să le lege împreună în conștiința evidentă de un „același” obiect, ceea ce implică o aceeași și unică formă temporală avînd același conținut. Prin urmare, „același” înseamnă aici, ca pretutindeni de altfel, obiect intențional identic al unor experiențe separate care este, așadar, immanent acestora doar în calitate de obiect ireal¹⁶⁶.

Un alt caz extrem de important în sine este cel al constituirii (în sensul pregnant al cuvîntului) a unor obiecte ideale, precum și a tuturor obiectelor logice ideale. Printr-un act cogitativ viu și multiplu articulat, eu creez o figură geometrică, o teoremă, o structură numerică și apoi repet altă dată acest act pe baza amintirii creației precedente. Conform unei legi esențiale, o sinteză a identificării se declanșează imediat și o nouă sinteză se formează o dată cu fiecare repetiție ce poate fi realizată avînd conștiința libertății absolute: este vorba despre aceeași propoziție identică, despre aceeași structură numerică identică, doar că ele sînt constituite în mod repetat sau, ceea ce este același lucru, sînt făcute evidente în mod repetat. Prin urmare, în interiorul fluxului conștiinței mele ce este mereu constituit deja, sinteza (prin intermediul reprezentării rememorative) se întinde de la prezentul viu la momentele mele trecute, stabilind astfel o legătură între ele.

Cu aceasta, este rezolvată de altfel problema transcendențială, extrem de importantă în sine, a obiectualităților ideale (într-un sens specific). Supratemporalitatea lor se prezintă ca omnitemporalitate, ca un corelativ al unei posibilități de a fi produsă și reprodusă în mod liber în orice moment. După constituirea lumii obiective împreună cu timpul său obiectiv și cu oamenii săi obiectivi în calitate de posibile subiecte gînditoare, toate acestea se aplică evident, de asemenea, structurilor ideale care se obiectivizează la rîndul lor și omnitemporalității lor obiective. Astfel, devine inteligibilă deosebirea lor față de realitățile obiective care sînt individualizate în spațiu și timp.

Dacă revenim acum la cazul nostru al experienței alterității, observăm că în structura sa complicată ea stabilește prin intermediul reprezentării o legătură asemănătoare între experiența de sine a *ego*-ului concret, deci a sferei primordiale, care se derulează într-o manieră vie și neîntreruptă (ca un fenomen original pur pasiv) și sfera străină reprezentată în interiorul sferei primordiale. Experiența alterității realizează aceasta prin intermediul sintezei care identifică trupul celui alt dat într-un mod primordial cu același trup care este însă apre-

zentat într-un alt mod de apariție. Pornind de aici, ea se extinde și continuă prin sinteza identificatoare a aceleiași naturi confirmate, care este dată simultan în mod primordial (în originalitatea senzorială pură) și prin intermediul prezentării. Astfel este întemeiată în mod primar coexistența dintre eul meu (*ego*-ul meu concret în general) și eul celuilalt, coexistența dintre viața intențională a eului meu și viața intențională a celuilalt eu, dintre „realitățile” mele și „realitățile” sale; pe scurt, este întemeiată astfel o formă temporală comună, în care fiecare temporalitate primordială capătă de la sine simpla semnificație a unui mod original, subiectiv și particular de apariție a temporalității obiective. Se observă în acest caz cum comunitatea temporală a monadelor raportate unele la altele din punct de vedere constitutiv este indisolubilă, întrucât ea se află într-o legătură esențială cu constituirea unei lumi și a unui timp universal.

56. *Constituirea gradelor superioare ale comunității intermonadologice*

Cu aceasta am elucidat, așadar, prima treaptă — cea inferioară — a formării comunității dintre mine, monada primordială pentru mine și cea constituită în interiorul meu, ca monadă străină și, în consecință, ca existentă pentru sine, dar care nu-și poate justifica față de mine propria existență decât grație unei prezentări. Faptul că ceilalți se constituie în mine, în calitate de ceilalți, este singurul mod imaginabil în care ei, ca ființe existente într-un anumit fel, pot avea sens și valabilitate pentru mine. Dacă sursa din care ei obțin acestea este o confirmare constantă, atunci ei există cu adevărat și eu *trebuie* să afirm existența lor, dar atunci doar cu sensul în care ei sînt constituiți: și anume, ca monade ce există pentru ele însele exact în același mod în care eu exist pentru mine însumi; mai apoi însă și ca monade care există sub forma unei comunități, aflate așadar (o repet, subliniind expresia deja folosită anterior) în legătură cu mine, în calitate de ego concret, de

monadă. De fapt, ele sînt separate în mod real [*reell*] de monada mea, în măsura în care nici o legătură reală nu conduce de la experiențele lor la experiențele mele și, în general, de la sfera lor proprie la sfera mea proprie. Acestei separări îi corespunde separarea „reală” [*reale*], separarea concretă dintre ființa mea psiho-fizică și ființa psiho-fizică a celui-lalt, care se prezintă ca o separare în spațiu, datorită caracterului spațial al trupurilor obiective. Pe de altă parte, această comunitate originară nu este un nimic. Chiar dacă fiecare monadă este în mod real o unitate absolut circumscrisă și închisă în sine, totuși penetrarea intențională ireală a celui-lalt în sfera mea primordială nu este ireală în sensul unui vis sau al unei reprezentări de tipul unei pure fantezii. Obiectele și ființele existente formează între ele o comunitate intențională. Aceasta este din principiu o legătură de un tip cu totul particular, o comunitate efectivă, tocmai cea care face posibilă din punct de vedere transcendental existența unei lumi, a unei lumi de oameni și de obiecte.

După ce am clarificat suficient prima treaptă a formării comunității dintre monade și — ceea ce este aproape același lucru — constituirea primară a unei lumi obiective pornind de la lumea primordială, gradele superioare comportă dificultăți relativ mai mici. Oricît de necesară ar fi, de asemenea, efectuarea unor cercetări cuprinzătoare pentru o explicitare completă a lor (cercetări care să se aplice la un ansamblu de probleme diferențiate), ne putem mulțumi pentru moment să trasăm aici doar cîteva linii generale și ușor inteligibile pe bazele deja puse.

Pornind de la mine, monada originară din punct de vedere constitutiv, ajung apoi la monadele care sînt „celelalte” pentru mine, respectiv „cei-lalți” ca subiecte psiho-fizice. Aceasta implică faptul că eu îi „obțin” nu ca simple subiecte care mi se opun prin trupul lor și care, grație cuplării asociative, se raportează la ființa mea psiho-fizică (care, în general și într-un mod inteligibil, este un „corp central” și în lumea comună al cărei grad îl studiem acum, grație modurilor necesarmente

orientate în care este dat). Mai curînd, sensul unei comunități umane, sensul omului care, deja ca individ, poartă cu sine sensul de membru al unei comunități (ceea ce se transmite și e valabil și în cazul grupurilor de animale) implică faptul de a-exista-reciproc-unul-pentru-celălalt, ceea ce aduce cu sine o asimilare obiectivantă a ființei mele și a ființei tuturor „celorlalți”; așadar, la fel ca orice altul, eu exist ca un om în mijlocul altor oameni. Dacă pătrund mai adînc în orizontul propriu „celuilalt”¹⁶⁷, atunci dau curînd de următorul fapt: așa cum trupul său se află în cîmpul meu de percepție, tot astfel trupul meu se află în cîmpul său de percepție și, în general, el mă experimentează direct ca un „celălalt” pentru el, așa cum și eu îl experimentez ca un „celălalt” pentru mine. De asemenea, observ că oamenii se experimentează reciproc în calitate de „ceialți”; apoi, observ că de fiecare dată îl pot experimenta pe „celălalt” nu numai în calitate de „celălalt”, ci și ca raportîndu-se din nou la cei care sînt „ceialți” pentru el și eventual la mine însumi în același timp, într-o manieră mediată ce trebuie gîndită iterativ. Este clar și faptul că oamenii nu pot fi apersepuți decît ca subiecte care găsesc în jurul lor mereu alți oameni, nu numai în realitate, ci și ca posibilitate. Natura infinită și nelimitată devine atunci ea însăși o astfel de natură care înglobează, de asemenea, o multiplicitate nelimitată de oameni (mai general vorbind, de ființe) distribuiți într-un mod necunoscut în spațiul infinit, ca subiecte ale unei comunități posibile.

Acestei comunități îi corespunde, desigur, în realitatea concretă transcendentă o comunitate deschisă de monade pe care o denumim intersubiectivitate transcendentă. Ea este constituită (așa cum se înțelege aproape de la sine) ca existînd în mod pur în mine, *ego*-ul care meditează, ca existînd pentru mine și avînd originea doar în intenționalitatea mea; însă ea e constituită ca o astfel de intersubiectivitate care, în toate formele sale (în modificarea „celorlalți”), este constituită ca aceeași, doar că în alte moduri de apariții subiective și ca purtînd necesarmente în sine aceeași lume obiectivă. Desigur,

esenței lumii constituite în mine în mod transcendental (și analog, în interiorul oricărei comunități de monade imaginabile pentru mine) îi este propriu faptul de a fi, de asemenea, în mod esențial și necesar, o lume de oameni, de a fi constituită în sufletul fiecăruia într-un mod mai mult sau mai puțin perfect, în actele sale intenționale, în sistemele potențiale ale intenționalității care, în calitate de „viață psihică“, sînt constituite deja, la rîndul lor, ca existente în lume. Constituirea lumii obiective în interiorul sufletului este concepută, de exemplu, ca experiența mea reală și posibilă a lumii, ca experiența mea, a eului care se percepe, care se experimentează prin sine ca om. Această experiență este mai mult sau mai puțin perfectă, ea are permanent propriul său orizont deschis și nedeterminat. În interiorul lui, fiecare „celălalt“ este pentru orice om o realitate fizică, psiho-fizică și psihică, formînd un univers deschis și infinit către care există o infinitate de căi de acces, mai bune sau mai rele, chiar dacă în cele mai multe cazuri tocmai mai puțin bune.

*57. Clarificarea paralelismului dintre
explicitarea vieții psihice
și explicitarea egologică transcendentală*

Pornind de aici, nu este greu de clarificat paralelismul necesar dintre explicitarea vieții psihice și explicitarea egologică transcendentală sau faptul că sufletul pur este, așa după cum am afirmat anterior, o autoobiectivare a monadei, care se realizează în interiorul ei și ale cărei diverse grade sînt funciarmente necesare pentru ca „ceilalți“ să poată exista în general pentru ea.

De aceasta este legat faptul că orice analiză și teorie transcendental-fenomenologică — inclusiv teoria constituirii transcendentele a unei lumi obiective, pe care tocmai am schițat-o anterior, în liniile ei principale — poate fi realizată *a priori* și în domeniul natural, prin renunțarea la atitudinea transcendentală. Transpusă în această „naivitate“ transcen-

dentală, ea devine o teorie „psihologică“. Din punct de vedere eidetic și empiric, unei psihologii „pure“ — adică, unei psihologii care explicitează doar esența intențională proprie a unui suflet, a unui eu omenesc concret — îi corespunde o fenomenologie transcendentă și invers. Acesta însă este un fapt care trebuie pus în evidență prin intermediul unei analize transcendente.

*58. Structura problemelor analizei intenționale
a comunităților intersubiective superioare.
Eul și universul său*

Constituirea umanității, respectiv a acelei comunități care aparține esenței depline a acesteia, nu este încă terminată prin ceea ce am prezentat pînă acum. Pornind însă de la comunitatea luată în sensul obținut anterior, este extrem de ușor de înțeles și de conceput posibilitatea unor acte ale eului care, prin intermediul experienței reprezentative a alterității, penetrează în celălalt eu; este ușor de înțeles și de conceput posibilitatea unor acte ale eului care au caracterul unor acte eu-tu¹⁶⁸, al unor acte sociale prin care se realizează întreaga comunicare umană personală. A studia cu atenție aceste acte în formele lor diverse și, pornind de aici, a face inteligibilă din punct de vedere transcendentă esența oricărei socialități este o temă importantă. O dată cu formarea propriu-zisă a comunității sociale, se constituie în interiorul lumii obiective, ca entități obiective spirituale specifice, diversele tipuri de comunități sociale în posibila lor ordine structurată, între care și tipurile cu totul deosebite ce au caracterul de „personalități de ordin superior“.

Apoi ar urma să fie luată în considerație problema (inseparabilă de problematica explicitată anterior și, într-un anumit sens, corelativă ei) a constituirii unui mediu specific uman, și anume a unui mediu cultural pentru fiecare om și pentru fiecare comunitate de oameni și a constituirii tipului său propriu, deși limitat, de obiectivitate. Această obiectivitate este

limitată, cu toate că pentru mine și pentru fiecare om în general, lumea este dată în mod concret doar ca lume a culturii și cu sensul de accesibilă oricui. Așa după cum reiese însă curînd, în urma unei explicitări mai exacte a sensului său, tocmai această accesibilitate nu este una necondiționată, și aceasta din rațiuni esențiale ale constituirii sale. Desigur, ea este diferită de accesibilitatea generală absolut necondiționată care aparține funciarmente sensului constitutiv al naturii, al corporalității organice și astfel al omului psiho-fizic (ultimul conceput într-o anumită generalitate). Firește, sferei generalității necondiționate îi mai este propriu încă și faptul (în calitate de corelativ al formei esențiale a constituirii lumii) că fiecare trăiește *a priori* în aceeași natură comună tuturor, într-o natură pe care, în virtutea necesarei împletiri a vieții sale cu viața celorlalți, o transformă prin acțiunea sa individuală și comună într-o lume a culturii, într-o lume ce are o valoare pentru om, oricît ar fi ea de primitivă. Aceasta nu exclude însă, *a priori* cît și în fapt, ca oamenii unei aceleiași lumi să trăiască într-o comunitate culturală extrem de slabă sau chiar să nu trăiască deloc într-o comunitate culturală și apoi să constituie diferite medii culturale ca lumi ale vieții¹⁶⁹ ce au o viață concretă și în care trăiesc, activ sau pasiv, comunități separate între ele în mod relativ sau absolut. Pornind de la un anumit nucleu al ei, orice om înțelege propria sa lume înconjurătoare concretă (care are mereu un orizont nedezvăluit), respectiv cultura sa, tocmai în calitate de membru al unei comunități care a format-o pe aceasta din punct de vedere istoric. O înțelegere mai adîncă, una care să reveleze orizontul trecutului ce determină înțelegerea prezentului însuși, este în principiu posibilă pentru orice membru al acestei comunități; el poate realiza aceasta într-o anumită originalitate care îi este accesibilă doar lui și care este inaccesibilă oricărui membru al unei comunități care vine în contact cu această comunitate. Pentru început, el percepe oamenii lumii străine, așa cum e și firesc, ca oameni în general și ca aparținînd unei anumite lumi culturale; pornind de aici, el trebuie să-și creeze mai apoi, treptat, noi posibilități de comprehensiune. Pornind de la ceea ce este

comprehensibil în general, el trebuie să-și deschidă o cale de acces către înțelegerea ulterioară a unor structuri tot mai vaste ale prezentului și, de aici, către cele ale trecutului istoric, care apoi ajută din nou la o mai cuprinzătoare dezvoltare a prezentului.

Constituirea de „lumi“, de oricare tip ar fi ele, începând cu fluxul propriu al conștiinței, împreună cu multiplicitățile sale infinite și nelimitate și terminând cu lumea obiectivă în diferitele ei grade de obiectivare, este supusă legilor constituirii „orientate“, ale unei constituirii care presupune în diferite trepte, dar într-un sens extrem de larg, o lume constituită în mod primordial și o alta în mod secundar. În acest caz, ceea ce este constituit în mod primordial participă întotdeauna cu un nou strat de sens [*Sinnesschicht*] la constituirea lumii secundare, astfel încât devine elementul central al modurilor orientate în care este dat. Ca „lume“, ea este necesarmente dată în calitate de orizont existențial ce poate fi făcut accesibil, poate fi ordonat și relevat pornind de la acest element central primordial. Situația se prezintă la fel deja și pentru prima lume, pentru „lumea imanentă“ pe care o denumim fluxul conștiinței. El este dat ca un sistem de elemente exterioare unele altora și orientate în raport cu prezentul viu care se constituie în mod primordial și de la care pornind devine accesibil tot ceea ce se află în afara lui, tot ceea ce aparține temporalității imanente. Din nou, în interiorul sferei primordiale luată în sensul nostru specific, trupul meu este elementul central al „naturii“, ca „lumea“ care se constituie abia prin activitatea lui. În mod asemănător, organismul meu psiho-fizic are un rol primordial în constituirea lumii obiective a exteriorității și apare ca element central în modurile orientate de prezentare ale acesteia. Dacă totuși „lumea“ primordială, luată în sensul nostru cu totul particular, nu devine ea însăși centru al lumii obiective, aceasta se datorează faptului că acest întreg se obiectivizează astfel încât ea nu mai creează o nouă exterioritate. Dimpotrivă, varietatea de forme a lumii celorlalți este dată ca fiind orientată în raport cu propria mea lume, prin

urmare, ea formează o lume pentru că se constituie în același timp cu o lume obiectivă comună ce îi este imanentă și a cărei formă spațial-temporală are pentru ea în același timp și funcția unei forme de acces.

Dacă ne întoarcem acum la cazul nostru al lumii culturii, atunci observăm că și ea este dată ca lume a mai multor culturi, ca lume orientată și avînd drept fundament natura generală, precum și forma sa de acces spațial-temporală care contribuie la accesibilitatea multiplelor culturi și creații culturale.

Observăm astfel că și lumea culturii este dată ca fiind „orientată” în raport cu un punct-zero, respectiv cu o „personalitate”. În acest caz, eu și cultura mea formăm sfera primordială în raport cu orice altă cultură „străină”. Aceasta îmi este accesibilă mie și le este celor care fac parte din aceeași cultură cu mine doar prin intermediul unui anumit tip de experiență a alterității, al unui anumit tip de empatie prin care pătrund în interiorul umanității străine și al culturii ei, iar această empatie reclamă, de asemenea, investigații intenționale.

Trebuie să renunțăm acum la cercetarea mai exactă a stratului de sens care conferă lumii oamenilor și lumii culturii sensul lor specific și care le înzestrează, așadar, cu predicate specific „spirituale”. Explicitările constitutive pe care le-am efectuat au pus în evidență legăturile dintre motivațiile intenționale prin care s-a constituit stratul fundamental coerent al întregii lumi concrete care ne rămîne dacă facem abstracție de toate predicatele „spiritului obiectiv”. Noi păstrăm întreaga natură constituită deja în sine în mod concret și unitar, incluzînd trupurile oamenilor și ale animalelor, însă nu mai păstrăm viața psihică în plenitudinea ei concretă, întrucît, prin intermediul conștiinței, ființa umană ca atare se raportează — și presupune această raportare — la un mediu practic existent, în calitate de univers înzestrat deja permanent cu predicate ce au o anumită semnificație pentru om.

Faptul că orice astfel de predicat al lumii rezultă în urma unei geneze temporale, și anume în urma unei astfel de sin-

teze care este înrădăcinată în activitatea și pasivitatea omului, nu are nevoie de demonstrație. În ceea ce privește originea acestor predicate în subiecții individuali și originea valabilității lor intersubiective ca una ce rămîne inerentă lumii comune a vieții, se presupune apoi că o comunitate de oameni, ca și fiecare om în parte, trăiește într-un univers concret la care se raportează prin activitatea și pasivitatea sa și că toate acestea sînt deja constituite. În această transformare permanentă a lumii vieții umane, se modifică, evident, și oamenii înșiși ca persoane, în măsura în care ei trebuie să adopte în mod corelativ caracteristici mereu noi. Aici se face simțită foarte mult importanța problemelor constituirii statice și genetice, ultima în calitate de problemă parțială a enigmaticei geneze universale. De exemplu, în ceea ce privește personalitatea, nu este vorba doar despre problema constituirii statice a unei unități a caracterului personal, în opoziție cu multiplicitatea habitualităților create și distruse din nou, ci este vorba, de asemenea, despre problema genezei ce ne trimite înapoi către enigma caracterului „înnăscut”.

Trebuie să ne mulțumim cu faptul de a fi schițat aceste probleme de un grad superior ca probleme constitutive și de a fi făcut astfel inteligibil faptul că, prin desfășurarea sistematică a explicitării transcendente fenomenologice a *ego*-ului apodictic, trebuie să ni se dezvăluie în cele din urmă sensul transcendental al lumii în plenitudinea ei concretă în care ea este lumea permanentă a vieții noastre, a tuturor. Aceasta se referă la toate formele particulare din mediul înconjurător în care lumea ni se revelează de fiecare dată, conform propriei noastre educații și dezvoltări personale sau conform apartenenței noastre la o națiune sau alta, la un cerc de cultură sau altul. Toate acestea sînt guvernate de legi esențiale necesare, respectiv de un stil esențial, a cărui necesitate își are originea în *ego*-ul transcendental și apoi în intersubiectivitatea transcendentală pe care o descoperă în el. Așadar, toate acestea sînt guvernate de un stil care își are originea în formele esențiale ale motivației transcendente și ale constituirii transcendente. Dacă am reuși să le dezvăluim, atunci acest stil aprioric ar

căpăta o elucidare rațională de cea mai înaltă dignitate, cea proprie unei inteligibilități ultime, unei inteligibilități transcendente.

59. *Explicitarea ontologică
și locul ei în ansamblul fenomenologiei
transcendentale constitutive*

Prin intermediul analizelor coerente pe care le-am efectuat și, parțial, grație schițării anticipative — care însoțește aceste analize — a unei problematici noi absolut necesare și a formei de ordine impuse de aceasta, am obținut câteva evidențe filozofice fundamentale. Pornind de la lumea experienței dată ca existentă și, în atitudinea eidetică, de la o lume a experienței în general, dată ca existentă, am efectuat reducția transcendentă, adică am revenit la *ego*-ul transcendental care constituie în sine faptul de a fi dat¹⁷⁰ și toate celelalte moduri ulterioare în care este dat. Cu alte cuvinte, grație unei modificări de sine eidetice, am revenit la un *ego* transcendental în general.

Acesta a fost conceput, așadar, ca un *ego* ce experimentează în sine lumea și o justifică prin desfășurarea concordantă a acestei experiențe. Analizînd esența unei astfel de constituiri și nivelurile ei egologice, am pus în evidență un *a priori* de un tip cu totul nou: este vorba tocmai despre cel al constituirii. Am învățat să distingem între autoconstituirea *ego*-ului pentru sine însuși și în ființa sa proprie primordială și constituirea tuturor alterităților sale de diferite grade, pornind de la ființa sa proprie. A rezultat astfel unitatea universală a ansamblului constituirii în forma sa esențială ce are loc în propriul meu *ego*, corelativul ei fiind lumea care există permanent în mod obiectiv pentru mine și pentru orice *ego* în general și care continuă să se constituie în noi straturi de sens — aceasta însă, conform unui stil și unei forme apriorice corelative. Iar această constituire este ea însăși un *a priori*. Aceste explicitări — cele mai radicale-și mai consecvente cu putință — ale conținutului intențional și ale motivațiilor intenționale incluse

în *ego*-ul „meu” și în modificările mele eidetice arată că structura generală empirică a lumii obiective date, structura ei ca natură pură, regn animal, umanitate, comunități de diferite grade și de diferite culturi este într-o foarte mare măsură — și poate chiar mai mult decât atât, așa cum am putut vedea deja — o necesitate esențială.

De aici rezultă ca o consecință inteligibilă și necesară faptul că misiunea unei ontologii apriorice a lumii reale, care este tocmai aceea de a pune în evidență acest *a priori* al universalității ei, reprezintă o temă absolut necesară; pe de altă parte însă, ea este o problemă unilaterală, nefiind o chestiune filozofică în sensul cel mai profund al cuvântului. Căci un *a priori* ontologic de acest tip (precum cel al naturii, al regnului animal, al socialității și al culturii) conferă, într-adevăr, faptului ontic, lumii reale în „contingențele” ei o relativă inteligibilitate, cea a unei necesități evidente a felului său de-a exista [*Sosein*] întemeiate pe anumite legi esențiale — nu însă și inteligibilitatea filozofică, adică inteligibilitatea transcendentală. Filozofia reclamă o clarificare a celor mai concrete și definitive legități esențiale; ele sînt acelea care determină faptul că lumea obiectivă își are rădăcinile în mod esențial în subiectivitatea transcendentală, prin urmare ele sînt acelea care fac inteligibilă lumea într-un mod concret ca sens constituit. Iar prin aceasta, ni se revelează pentru prima oară „cele mai înalte și ultime” probleme care mai pot fi puse încă lumii concepute în acest mod.

Pentru fenomenologia aflată în faza ei de început, a fost deja un succes faptul că propria sa metodă a intuiției pure, însă în același timp eidetice, a condus la încercări de a schița o nouă ontologie, esențialmente diferită de ontologia secolului al XVIII-lea, care într-o manieră logică opera cu concepte care nu se întemeiau pe intuiție.¹⁷¹ Sau — ceea ce este același lucru — a fost deja un succes faptul că ea a condus la încercările de constituire a științelor apriorice particulare (gramatica pură, logica pură, dreptul pur, știința eidetică a naturii experimentate în mod intuitiv etc.) și a unei ontologii generale atotcuprinzătoare a lumii obiective, pornind direct de la sursele intuiției concrete.

În această privință, nimic nu ne împiedică să începem într-o manieră cu totul concretă cu universul nostru omenesc și cu omul însuși în calitate de subiect care se raportează în mod esențial la el și apoi să cercetăm tocmai într-o manieră pur intuitivă *a priori*-ul extrem de bogat (și care nu a fost niciodată scos la iveală) al unei astfel de lumi în general, luându-l ca punct de plecare pentru o explicitare sistematică a structurilor esențiale ale ființei umane și a straturilor lumii ce se revelează în mod corelativ. Rezultatele obținute astfel, deși formează un sistem al *a priori*-ului, nu devin însă, conform celor spuse anterior, un *a priori* inteligibil, filozofic, raportat la sursele ultime ale inteligibilității, decât atunci când problemele constitutive se dezvăluie ca probleme proprii unui plan specific filozofic, decât atunci când domeniul natural al cunoașterii este înlocuit de domeniul transcendental. Aceasta implică faptul că tot ceea ce este natural, tot ceea ce este deja dat în atitudinea naturală va fi constituit iarăși, într-o nouă originaritate, și că nu va fi interpretat mai apoi ca un simplu obiect ce este deja constituit în mod definitiv. Faptul că, în general, un procedeu care se bazează pe intuiția eidetică este numit fenomenologic și reclamă o anumită semnificație filozofică nu se poate justifica decât prin aceea că orice intuiție veritabilă își are locul său în ansamblul constituirii. De aceea, orice afirmație ontologică care se referă la sfera principiilor (axiomelor) fundamentale, orice constatare intuitivă pozitivă are rolul unui travaliu preliminar și chiar al unui travaliu *a priori* indispensabil. Ea ne furnizează firul conducător transcendental pentru punerea în evidență a caracterului pe deplin concret al constituirii, în dubla sa structură noetică și noematică.

Rezultatele „monadologice“ ale investigației noastre arată ce lucruri importante și absolut noi ne dezvăluie această revenire la problemele constitutive, fără a mai pune la socoteală faptul că ea dezvăluie și orizonturile de sens ascunse în latura ontică, orizonturi a căror neglijare ar limita în mod esențial valoarea afirmațiilor apriorice și ar face incertă aplicarea lor.

60. Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienței alterității

Aceste rezultate sînt metafizice în măsura în care este adevărat că ultimele cunoștințe despre ființă pot fi numite metafizice. Aici însă, nu este vorba despre nimic altceva decît despre metafizica în sensul obișnuit al cuvîntului, ca o metafizică degenerată din punct de vedere istoric, care nu e deloc conformă sensului în care metafizica a fost întemeiată la origine ca „primă filozofie”. Maniera de justificare pur intuitivă, concretă și, în plus, apodictică a fenomenologiei exclude orice „aventură metafizică” și orice excese speculative.¹⁷²

Să reliefăm acum cîteva dintre rezultatele noastre metafizice, la care vom adăuga ceva mai încolo cîteva consecințe ulterioare.

Ego-ul meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care-l pot postula ca existînd într-o manieră apodictică absolută, nu poate fi *a priori* un *ego* care experimentează lumea decît atunci cînd formează o comunitate împreună cu celelalte *ego*-uri analoage lui și numai atunci cînd este membru al unei comunități de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuși. O justificare consecventă a lumii empirice obiective implică o justificare consecventă a celorlalte monade ca existente. Dimpotrivă, eu nu pot imagina nici o pluralitate de monade decît sub forma unei comunități explicite sau implicite, adică sub forma unei comunități care constituie în sine o lume obiectivă și care se întinde în spațiu și în timp, realizîndu-se în ea sub formă de ființe și, în particular, de ființe umane. Coexistența monadelor, simpla lor simultaneitate înseamnă în mod necesar și esențial o coexistență temporală și mai apoi, de asemenea, o „temporalizare” [*Verzeitlicht-Sein*] în forma unei temporalități reale.

La toate acestea însă se mai adaugă alte cîteva rezultate metafizice extrem de importante. Este oare imaginabilă (pentru mine, cel care afirm aceasta și, pornind de la mine, pentru orice alt subiect imaginabil care ar putea afirma

aceasta) coexistența mai multor mulțimi de monade separate, adică a unor mulțimi care nu formează între ele o comunitate și care constituie prin urmare fiecare în parte o lume proprie? Pot fi imaginate, așadar, două lumi separate la infinit, două spații și două timpuri-spații infinite? Evident, acesta nu este un lucru imaginabil, ci o pură absurditate. Ca unitate a unei intersubiectivități, a unei intersubiectivități ce se poate dispensa, eventual, de orice legătură actuală cu celelalte comunități de monade, fiecare astfel de grup de monade posedă, desigur, *a priori* propria sa „lume“, care poate avea un aspect cu totul particular. Dar amîndouă aceste lumi sînt apoi în mod necesar simple „universuri“ ale acestor intersubiectivități și simple aspecte ale unei unice lumi obiective care le este comună. Căci cele două intersubiectivități nu sînt suspendate în aer; fiind imaginate de mine, amîndouă se află cu mine, în calitate de monadă primordială care le constituie (respectiv cu mine, ca variantă posibilă a înseși ființei mele), într-o necesară comunitate. Ele fac parte, așadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică și universală care mă înglobează și pe mine însumi și care cuprinde în sine toate monadele și toate grupurile de monade ce trebuie imaginate ca fiind coexistente. Prin urmare, în realitate nu poate exista decît o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, așadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură. Iar această natură unică trebuie să existe cu adevărat dacă eu sînt astfel constituit încît există în mine structuri care implică coexistența celorlalte monade. Atunci nu este posibil decît următorul fapt: și anume ca diferite grupuri de monade și lumi să se afle într-un raport analog celui care există între noi și grupurile de monade ce aparțin, eventual, lumilor stelare invizibile pentru noi, așadar, între noi și ființele lipsite de orice legătură actuală cu noi. Lumile lor sînt însă universuri cu orizonturi deschise, care doar din rațiuni factice, pur contingente nu li se pot dezvălui.

Sensul acestei unicități a lumii monadologice și a lumii obiective care îi este „înnăscută“ trebuie însă corect înțeles. Leibniz are, firește, dreptate cînd spune că poate fi concepută

o mulțime infinită de monade și de grupuri de monade, dar că nu toate aceste posibilități sînt automat compozibile între ele; și din nou, el are dreptate atunci cînd afirmă că ar fi putut fi „create” infinit de multe lumi, dar nu mai multe în același timp, tocmai pentru că nu sînt compozibile între ele. Aici trebuie remarcat faptul că, pentru început, eu mă pot imagina pe mine însumi, acest *ego* real și apodictic, ca variind în mod liber și pot obține astfel sistemul variațiilor mele posibile, în sînul căruia însă fiecare este anulată de către cealaltă și de către *ego*-ul care sînt eu cu adevărat. Acesta este un sistem al necompozibilității apriorice. Mai departe, faptul că „eu exist” determină cu anticipație dacă există alte monade străine pentru mine și care sînt acestea; eu nu pot decît să le descopăr, dar nu le pot crea pe acelea care trebuie să existe pentru mine. Dacă, prin intermediul imaginației, mă transform într-o pură posibilitate, atunci și aceasta determină din nou cu anticipație care monade există pentru ea în calitate de „celelalte”. Continuînd astfel, observ faptul că fiecare monadă care are valoarea unei posibilități concrete prefigurează un univers compozibil, o „lume de monade” închisă în sine și că două lumi de monade sînt la fel de necompozibile precum două variații posibile ale *ego*-ului meu și ale oricărui *ego* imaginabil în general.

Pornind de la aceste rezultate și de la mersul investigațiilor care conduc către ele, devine inteligibil modul în care capătă sens (indiferent care este soluția lor) problemele care, în ochii tradiționaliștilor, trebuiau să rămîna dincolo de toate limitele științei. Astfel de probleme sînt cele pe care le-am atins deja anterior.

61. *Problemele tradiționale ale „originii psihologice” și clarificarea lor fenomenologică*

În interiorul lumii oamenilor și a animalelor, ne întîlnim cu cunoscutele probleme ale științelor naturii, cu problemele genezei psiho-fizice, fiziologice și psihologice. Aici este

inclusă și problema genezei sufletului. Ea ne este sugerată de dezvoltarea copilului, în care fiecare copil trebuie să-și construiască propria sa reprezentare a lumii. Sistemul apercetiv prin intermediul căruia o lume îmi este prezentă și dată întotdeauna, în calitate de domeniu al unei experiențe reale sau posibile, trebuie să se constituie o dată cu dezvoltarea sufletului său. Din punct de vedere obiectiv, copilul „vine pe lume”; cum „începe” atunci viața lui psihică?

Acest fapt psiho-fizic de a veni pe lume conduce la problema dezvoltării organice (pur biologice) a individului și la ceea ce filogenezei care, la rîndul ei, are o paralelă într-o filogeneză psihologică. Nu trimite aceasta însă la legăturile corespunzătoare dintre monadele transcendente absolute, întrucît oamenii și animalele nu sînt totuși din punct de vedere psihic nimic altceva decît niște auto-obiectivări ale monadelor? Nu indică oare toate acestea în mod necesar problemele fundamentale și extrem de serioase ale unei fenomenologii constitutive concepute ca filozofie transcendentă?

Fără îndoială, problemele genetice, și anume cele aparținînd nivelurilor fundamentale și elementare, au fost incluse deja, într-o mare măsură, în adevăratul obiect de studiu al fenomenologiei. Acest nivel fundamental este, desigur, cel al *ego*-ului „meu”, în ființa sa primordială proprie. Acestui nivel îi aparțin constituirea conștiinței interioare a timpului și întreaga teorie fenomenologică a asocierii, iar ceea ce *ego*-ul meu primordial descoperă prin autoexplicitarea sa originară și intuitivă se aplică nemijlocit din rațiuni esențiale și oricărui alt *ego*. Numai că astfel nu au fost atinse încă problemele genetice anterior menționate referitoare la naștere și moarte și la legătura dintre generații în regnul ființelor, probleme care aparțin, evident, unei dimensiuni superioare și care presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare atît de mare încît ele nu pot deveni probleme operative pentru încă mult timp de acum înainte.

Cu toate acestea, se cuvine să indicăm aici, în interiorul sferei noastre de cercetare, alte cîteva domenii vaste de probleme (și anume, atît ca probleme statice, cît și ca probleme genetice) care

ne plasează într-o relație mai apropiată cu tradiția filozofică. Clarificările sistematice ale intenționalității pe care le-am efectuat în ceea ce privește experiența alterității și constituirea unei lumi obiective au fost realizate pe un teren care ne este dat în interiorul atitudinii transcendente, pe terenul unei structuri articulate a sferei primordiale în care am găsit deja prezentă o lume, una primordială. Ea ne-a devenit accesibilă pornind de la lumea concretă luată în calitate de „fenomen” și în urma acelei reducții primordiale specifice a lumii la sfera proprie, la o lume de transcendențe imanente. Ea cuprindea întreaga natură, redusă la natura care-mi aparține și care își are originea în sensibilitatea mea pură; ea cuprindea însă, de asemenea, omul psiho-fizic, inclusiv sufletul său, sub rezerva unei reducții corespunzătoare. În ceea ce privește „natura”, ei îi aparțineau nu numai obiecte de tipul celor „vizibile”, „tactile” ș.a.m.d., ci și obiecte într-o anumită măsură concrete ca substraturi de proprietăți cauzale înzestrate cu formele universale de spațiu și timp. Desigur, pentru clarificarea din punct de vedere constitutiv a sensului existențial al lumii obiective, prima problemă este aceea de a elucida pentru început originea acestei „naturi” primordiale și a unităților psiho-fizice primordiale, precum și constituirea lor ca transcendențe imanente. Realizarea ei reclamă investigații neobișnuit de vaste.

Aici ne vor fi reamintite problemele referitoare la originea psihologică a reprezentării spațiului, timpului și a obiectului în general, probleme care au fost tratate atât de frecvent în ultimul secol de către cei mai de seamă fiziologi și psihologi. În pofida faptului că marile încercări în acest domeniu poartă pecetea proeminențelor lor autori, nu s-a ajuns încă pînă acum la adevărate clarificări.

Dacă, pornind de la aceste clarificări, revenim acum la problematica pe care am delimitat-o și am integrat-o sistemului fenomenologic, este evident faptul că întreaga psihologie modernă, ca și teoria modernă a cunoașterii nu au sesizat adevăratul sens al problemelor care trebuie puse aici, din punct de vedere psihologic și transcendental, și anume ca probleme ale explicitării intenționale statice și genetice. Acest

lucru a fost imposibil de realizat chiar și pentru cei care acceptaseră teoria lui Brentano despre „fenomenele psihice” ca acte intenționale. A lipsit o înțelegere exactă a particularității unei „analize” intenționale și ansamblului de probleme ce au fost dezvăluite din punct de vedere noetic și noematic prin intermediul analizei conștiinței; în plus, nu a fost înțeleasă nici metoda principală nouă care este necesară acestora. În ceea ce privește problemele referitoare la „originea psihologică a reprezentării spațiului, timpului și a obiectului”, nici fizica și nici fiziologia n-au nimic de spus, și nici psihologia inductivă experimentală sau nexperimentală care se menține la suprafața exterioară a lucrurilor. Acestea sînt în mod exclusiv probleme ale constituirii intenționale a fenomenelor care ne sînt date deja ca „fapte conducătoare” (ele ne pot fi date eventual și în mod particular prin intermediul unui experiment ajutător). Aceste probleme trebuie investigate însă mai întîi prin metoda intențională, în ceea ce privește legăturile universale ale constituirii psihice. Ce fel de universalitate este vizată aici ne-o arată suficient de clar legătura și unitatea sistematică dintre constituiri care formează unitatea *ego*-ului meu și o împart în ceea ce-mi este propriu și ceea ce-mi este străin. Fenomenologia reprezintă și pentru psihologie o transformare principală. Prin urmare, cea mai mare parte a cercetărilor fenomenologice aparțin unei psihologii intenționale pure și apriorice (adică unei psihologii eliberate de toate elementele psiho-fizice). Este aceeași psihologie despre care am arătat în mai multe rînduri că permite o „răsturnare copernicană” prin intermediul transformării atitudinii naturale în cea transcendentă, în urma căreia capătă un sens nou, devenind o cercetare transcendentă absolut radicală a lumii, sens pe care-l întipărește tuturor analizelor fenomenologico-psihologice. Abia acest sens nou este acela care face toate aceste analize utilizabile din punct de vedere transcendent-filozofic și el este acela care le integrează chiar într-o „metafizică” transcendentă. Tocmai în aceasta constă ultima clarificare și depășire a psihologismului transcendent care a indus în eroare și a paralizat întreaga filozofie modernă.

Desigur, ca și în cazul fenomenologiei transcendente, prezentarea noastră a schițat o structură fundamentală și pentru paralela ei, care este psihologia intențională (ca știință „pozitivă”). Ea a determinat o separare a cercetărilor eidetico-psihologice în cercetări care explicitează din punct de vedere intențional esența proprie a unui suflet în general și cercetări care explicitează intenționalitatea proprie a „celuilalt” care se constituie în el. Primei sfere de cercetare îi aparține partea principală și fundamentală a explicitării intenționale a „reprezentării lumii”, mai exact spus a „fenomenului” lumii existente ce apare în interiorul sufletului omenesc, ca lume a experienței universale. Dacă această lume a experienței este redusă la cea constituită în mod primordial în fiecare suflet în parte, atunci ea nu mai este lumea comună, nu mai este lumea ce primește propriul său sens de la experiența umană comună, ci este corelativul intențional exclusiv al vieții psihice individuale și, în primul rând, al vieții mele empirice și al procesului său de formare treptată a sensului în originalitatea primordială. Urmindu-le pe acestea pas cu pas, explicitarea intențională trebuie să facă inteligibilă constituirea acestui nucleu primordial al lumii fenomenale, nucleu la care poate ajunge oricine dintre noi și, înainte de toate, orice psiholog, prin excluderea anterior descrisă a elementelor de sens ale „alterității”. Dacă, în interiorul acestei lumi primordiale, facem abstracție de ființa psihofizică numită „eu-om”, care apare în ea redusă, atunci ne rămâne simpla natură primordială, în calitate de natură a propriei mele „sensibilități pure”. Problema originară a originii psihologice a lumii empirice apare aici ca problema originii „obiectului imaginar” sau a „obiectului senzorial” în diferitele sale variante (obiect vizibil etc.) și ca problemă a unității lor sintetice. În cadrul acestei reducții transcendente, el este dat întotdeauna, în mod pur, ca unitate a modurilor de apariție senzoriale și a sintezei lor. „Obiectul imaginar”, în toate variantele sale modificate: „obiect proxim” și „obiect îndepărtat”, legate sintetic între ele, nu este încă „obiectul real” al sferei psihice primordiale, care se constituie mai curînd la un nivel superior, ca obiect cauzal, ca substrat identic (substanță

identică) al proprietăților sale cauzale. Substanțialitatea și cauzalitatea desemnează, evident, probleme constitutive de un grad superior. Problema constituirii obiectului senzorial și a spațialității și temporalității care îi sînt esențiale și fundamentale se confundă atunci cu problematica pe care tocmai am indicat-o anterior, care urmărește să descrie numai legăturile sintetice dintre modurile de apariție ale obiectului (aparențe, aspecte, perspective etc.), și anume într-un mod unilateral. Reversul problemei este raportul intențional dintre aparițiile obiectului și trupul activ care, la rîndul său, trebuie descris în ceea ce privește autoconstituirea sa și în particularitatea cu totul deosebită a sistemului său de fenomene constitutive.

Continuînd în acest mod, ies la iveală probleme mereu noi ale explicitării descriptive care trebuie rezolvate în totalitate într-o manieră sistematică, chiar dacă nu este necesar să analizăm în profunzime decît constituirea lumii primordiale, ca lume de obiecte reale și, în interiorul ei, marile probleme ale constituirii spațialității și temporalității, în calitate de elemente ale acestei lumi. Așa cum reiese din prezentarea noastră, aceasta constituie deja un uriaș domeniu de cercetare, reprezentînd prima treaptă a unei fenomenologii complete a naturii, în calitate de natură obiectivă (dar pură), care nu este încă lumea concretă.

Legătura cu psihologia ne-a dat prilejul să transpunem în domeniul vieții psihice pure separarea dintre sfera primordială și ceea ce este constituit în ea ca alteritate și să schițăm, deși într-o manieră rapidă, problema constituirii unei naturi primordiale și obiective, în calitate de probleme psihologice.

Dacă ne întoarcem însă la atitudinea transcendentală, atunci observăm că indicațiile noastre sumare referitoare la problemele originii psihologice a „reprezentării spațiului” ș.a.m.d. ne oferă din nou sugestii pentru problemele paralele transcendental-fenomenologice, și anume pentru problemele specifice unei explicitări concrete a naturii și lumii primordiale în general. Astfel este umplută o mare lacună în problematica pe care am schițat-o anterior, legată de constituirea lumii ca fenomen transcendental.

De asemenea, putem caracteriza ansamblul neobișnuit de vast al investigațiilor ce se referă la lumea primordială (care formează o întreagă disciplină) ca „estetică transcendentă” într-un sens extrem de larg. Pentru aceasta, împrumutăm termenul kantian, căci argumentele din *Critica rațiunii pure*, referitoare la spațiu și timp, ținesc evident — deși într-un mod neclar și neobișnuit de limitat — către un *a priori* neomatic al intuiției senzoriale. Extins la dimensiunile unui *a priori* concret al naturii intuitive pur senzoriale (și anume, al naturii primordiale), el reclamă completarea sa din punct de vedere fenomenologico-transcendental, prin includerea lui într-o problematică constitutivă. Firește, nu ar fi conform sensului termenului kantian de „analitică transcendentă” dacă am denumi astfel nivelul superior al *a priori*-ului constitutiv, cel al lumii obiective, și al multiplicărilor sale constituante (și, la nivelul cel mai înalt, al actelor teoretizatoare și „idealizatoare” care constituie în cele din urmă natura și lumea științei). Din primul nivel imediat superior „esteticii” noastre „transcendentale” face parte teoria experienței alterității, teoria așa-numitei „empatii”. Trebuie doar să menționăm că aici este valabil același lucru pe care l-am spus în legătură cu problemele psihologice de origine, probleme care aparțin nivelului inferior: și anume că numai fenomenologia constitutivă este cea care oferă adevărata metodă de rezolvare a problemelor empatiei, conferindu-i acesteia sensul său adevărat. Tocmai de aceea toate teoriile de pînă acum (inclusiv cea a lui Max Scheler) au rămas fără un rezultat efectiv, așa după cum n-a fost înțeles niciodată în mod corect modul în care alteritatea „celuilalt” este transferată întregii lumi, în calitate de „obiectivitate” a sa, conferindu-i pentru prima dată acest sens.

Pe lîngă acestea, se cuvine să mai indicăm încă un lucru în mod expres. Ar fi, desigur, inutil să tratăm separat psihologia intențională ca știință pozitivă și fenomenologia transcendentă; în această privință, acesteia din urmă îi revine, evident, sarcina de a realiza travaliul efectiv, în timp ce psihologia nepreocupată de răsturnarea copernicană va împrumuta

rezultatele ei. Cu toate acestea, este de asemenea important să luăm în considerație faptul că, așa precum sufletul și lumea obiectivă în general nu-și pierd în investigația transcendentă sensul lor existențial (acesta ajungând, dimpotrivă, la o inteligibilitate originară, grație dezvoltării universalității sale concrete), tot astfel psihologia pozitivă nu-și pierde propriul său conținut legitim, ci, eliberată de pozitivitatea naivă, devine ea însăși o disciplină a filozofiei transcendente universale. Din acest punct de vedere, se poate spune că, în rîndul științelor aflate la un nivel superior pozitivității naive, psihologia intențională este prima în sine. În plus, ea mai are încă un avantaj față de toate celelalte științe pozitive. Dacă se constituie ca știință pozitivă prin intermediul adevăratei metode a analizei intenționale, atunci ea nu mai poate avea nici un fel de probleme de bază, precum celelalte științe pozitive, probleme ce rezultă din acea unilateralitate a entităților obiective constituite în mod naiv care, pentru a ajunge la generalitate, reclamă trecerea la investigația transcendentă a lumii. Dar psihologia intențională poartă deja în sine transcendentalul, deși într-o manieră ascunsă, nefiind necesară decît o ultimă reflecție pentru a realiza răsturnarea copernicană, care nu modifică rezultatele ei intenționale din punct de vedere al conținutului lor, ci conduce doar la „sensul” său „ultim”. În definitiv, psihologia nu are decît o singură problemă fundamentală; oricîte obiecții ar putea fi aduse împotriva, ea nu are, de asemenea, decît o unică problemă de bază, și anume conceptul de suflet.

62. *Caracteristica de ansamblu a explicitării intenționale a experienței alterității*

Să ne întoarcem acum, la sfîrșitul acestui capitol, la obiecția de la care ne-am lăsat îndepărtați, și anume la obiecția împotriva fenomenologiei noastre, în măsura în care ea ridică de la bun început pretenția de a fi o filozofie transcendentă și de a rezolva prin urmare, în această calitate, problemele referi-

toare la posibilitatea cunoașterii obiective. Potrivit acestei obiecții, fenomenologia nu ar fi capabilă de acest lucru, întrucât pornind de la *ego*-ul transcendental al reducăiei fenomenologice și rămânând legată de acesta, ea ar cădea, fără a vrea să-și dea seama, într-un solipsism transcendental, orice pas către subiectivitatea celuilalt și către adevărata obiectivitate nefiind posibil decât prin intermediul unei metafizici nemărturisite, al unei reluări secrete a tradițiilor leibniziene.

După explicitările pe care le-am efectuat, obiecția dispăre de la sine, dovedindu-se a fi lipsită de temei. Înainte de toate, trebuie să ținem cont de faptul că atitudinea transcendentală, cea a *ἐποχή* transcendentală, nu a fost abandonată în nici un moment și că „teoria” noastră a experienței alterității, a experienței celuilalt nu a vrut să fie — și nu a putut fi nimic altceva — decât explicitarea sensului de „celălalt” pornind de la constituirea sa, nimic altceva decât explicitarea sensului de „celălalt care există cu adevărat”, pornind de la sintezele de concordantă corespunzătoare. Ceea ce experiența mea concordantă îmi demonstrează a fi „ceilalți” și ceea ce îmi este dat prin urmare într-un mod necesar și nu întâmplător, ca realitate susceptibilă de a fi cunoscută, acesta este *eo ipso*, în atitudinea transcendentală, celălalt, în calitate de subiect existent, *alter ego* a cărui existență este justificată tocmai în interiorul intenționalității empirice a *ego*-ului meu. În atitudinea pozitivă afirmăm — și găsim aceasta ca un lucru de la sine înțeles — că în cadrul propriei mele experiențe eu nu mă percep doar pe mine însumi, ci îl experimentez și pe celălalt, în forma particulară a experienței alterității. Explicitarea transcendentală ce nu poate fi pusă sub semnul îndoielii ne-a arătat nu numai că această afirmație pozitivă este justificată din punct de vedere transcendental, ci și faptul că *ego*-ul transcendental conceput în mod concret (care, prin reducăia transcendentală, devine conștient de sine însuși, înainte de toate ca având un orizont nedeterminat) se percepe pe sine însuși în ființa sa primordială proprie și îi percepe în același timp pe ceilalți, celelalte *ego*-uri transcendentală, sub forma experienței sale a alterității, cu toate că ei nu mai sînt dați în mod original și în

evidența apodictică naturală, ci în evidența experienței exterioare. Eu îl experimentez, îl cunosc pe celălalt „în” mine, el se constituie în mine, însă prin oglindirea reprezentativă, și nu ca original. În această privință, se poate afirma foarte bine într-un sens larg că *ego*-ul, că eu, în calitate de subiect care meditează și explicitează, obțin grație unei autoexplicitări — și anume, grație explicitării a ceea ce descopăr în mine însumi — tot ceea ce este transcendent, și constituit în mod transcendent (așadar, nu în calitate de element acceptat în atitudinea pozitiv-naivă). Dispare astfel aparenta impresie potrivit căreia tot ceea ce eu, în calitate de *ego* transcendent, cunosc ca existînd datorită mie și tot ceea ce explicitez ca fiind constituit în mine însumi trebuie să-mi aparțină ca ceva propriu. Acest lucru nu este valabil decît pentru „transcendențele imanente”; ca noțiune pentru sistemele de actualități și de potențialități sintetice care conferă sens și existență pentru tot ceea ce apare în sfera mea proprie, în calitate de *ego*, constituirea înseamnă de fapt constituirea unei realități obiective imanente. La început fenomenologiei, în atitudinea proprie debutantului care realizează pentru prima oară reducția fenomenologică drept o constantă a cercetării constitutive, *ego*-ul transcendent care apare privirii noastre este perceput într-o manieră apodictică, însă cu un orizont în totalitate nedeterminat, ce este limitat în universalitatea lui tocmai prin faptul că lumea, împreună cu tot ceea ce cunosc eu despre ea, trebuie să devină un simplu fenomen. Dacă încep astfel, îmi lipsesc prin urmare toate distincțiile pe care explicitarea intențională le creează pentru prima oară și care îmi aparțin totuși într-un mod esențial. Înainte de toate, îmi lipsește, așadar, înțelegerea esenței mele primordiale, a sferei mele proprii, în sensul strict al cuvîntului, precum și a ceea ce, grație experienței alterității, se constituie în interiorul ei ca un obiect străin și prezentat, dar care din principiu nu este — și nu poate fi — dat el însuși în persoană într-un mod original, în interiorul sferei mele primordiale. Eu trebuie să explicitez mai întîi ceea ce-mi aparține ca atare, pentru a înțelege apoi că ceea ce nu-mi este propriu primește și el un sens existențial în interiorul sferei mele pro-

prii, și anume în calitate de obiect prezentat prin analogie. Astfel eu, cel care meditează, nu înțeleg la început cum trebuie să ajung la ceilalți și la mine însumi în general, întrucât ei sînt puși cu toții între paranteze. În fond, eu nu înțeleg încă (și nu recunosc decît obligat fiind) faptul că, „punîndu-mă între paranteze” ca om și ca persoană umană, mă păstrez totuși pe mine însumi, în calitate de *ego*. În acest mod, eu nu pot cunoaște încă nimic despre o intersubiectivitate transcendentă, în mod involuntar, eu mă consider pe mine, *ego*-ul, un *solus ipse* și privesc încă toate ansamblurile constitutive drept simple conținuturi proprii ale acestui eu unic, chiar și după ce am căpătat o primă înțelegere a operațiunilor constitutive. Explicitările din capitolele anterioare care au mers mai departe în această direcție au fost prin urmare necesare. Abia datorită lor ajungem să înțelegem pentru prima dată sensul veritabil al „idealismului” fenomenologico-transcendental. Aparența unui solipsism este astfel risipită, deși rămîne valabilă propoziția potrivit căreia tot ceea ce există pentru mine nu-și poate crea propriul său sens existențial decît din mine însumi, din sfera conștiinței mele. Acest idealism a apărut ca o monadologie care, în pofida tuturor ecourilor conștiente din metafizica lui Leibniz, își creează propriul său sens exclusiv din explicitarea fenomenologică a experienței transcendente, dezvăluite prin reducția transcendentă. Prin urmare, ea își creează propriul său sens din evidența originală pe care trebuie să se întemeieze toate evidențele imaginabile sau din dreptul original din care pot fi create, mai apoi, toate drepturile și, mai ales, toate drepturile cognitive. Așadar, explicitarea fenomenologică nu este, într-adevăr, ceva asemănător construirii metafizice, ea nu este un act de teoretizare explicită sau implicită, care conține ipoteze sau idei preluate din tradiția istorică a metafizicii. Față de toate acestea ea se află în cea mai netă opoziție, datorită metodei sale bazate pe „intuiția” pură sau, mai curînd, pe o explicitare pură a sensului, prin intermediul unei prezentări a obiectului în persoană [*erfüllende Selbstgebung*]. Mai ales în ceea ce privește lumea obiectivă a realităților (ca și fiecare dintre lumile obiec-

tive ideale și multiple ce sînt domenii ale unei științe pur apriorice), ea nu face nimic altceva — și aceasta nu poate fi subliniat adesea îndeajuns — decît să expliciteze sensul pe care această lume îl are pentru noi toți, înaintea oricărei filozofări și pornind, evident, doar de la experiența noastră. Este vorba despre un sens ce poate fi dezvăluit din punct de vedere filozofic, dar care nu poate fi modificat niciodată și care, în orice experiență actuală, poartă cu sine — datorită numai unei necesități esențiale și nu slăbiciunii noastre — orizonturi care au nevoie de o clarificare principială.

63. *Sarcina unei critici a experienței transcendente și a cunoașterii transcendente*

În investigațiile acestei meditații, precum și în investigațiile celor două meditații anterioare, ne-am mișcat pe terenul experienței transcendente, pe terenul experienței de sine propriu-zise și al experienței alterității. Ne-am încredințat experienței transcendente datorită propriei sale evidențe originare trăite. Într-un mod asemănător, ne-am încredințat, în general, evidenței descrierilor predicative și tuturor modurilor științifice ale experienței transcendente. Am pierdut astfel din vedere pretenția ridicată atât de serios la început, și anume aceea de a realiza o cunoaștere apodictică, în calitate de singură cunoaștere pur științifică. Nu am abandonat însă în nici un caz această pretenție; numai că am preferat să schițăm în linii mari imensa problematică a primei fenomenologii care mai este afectată încă, în felul ei, de naivitate (de naivitatea apodictică) și a cărei mare și cea mai specifică realizare este aceea de a fi dat științei o formă nouă și superioară. Am preferat, așadar, să facem aceasta, în loc de a ne ocupa aici în continuare de problemele ultime ale fenomenologiei, și anume de cele referitoare la propria ei critică, cu scopul de a determina întinderea și limitele ei, dar și modurile apodicticității sale. Despre genul acestei critici a cunoașterii transcendental-fenomenologice ce trebuie efectiv realizată o idee cel puțin provizorie ne-o oferă indicațiile noastre anterioare, și anume în calitate de indicații în legă-

tură cu modul în care, de exemplu, un conținut apodictic al reamintirii transcendente poate fi pus în evidență prin intermediul unei critici a acesteia. Întreaga teorie a cunoașterii transcendental-filozofice, în calitate de critică a cunoașterii, conduce în cele din urmă la critica cunoașterii transcendental-fenomenologice (pentru început, la critica cunoașterii transcendente). În virtutea raportării esențiale a fenomenologiei la ea însăși, și această critică reclamă, la rîndul ei, o altă critică. În această privință însă, nu există un regres la infinit care să implice anumite dificultăți sau chiar anumite absurdități, în pofida posibilității evidente a unor reflecții și critici transcendente repetabile.

64. *Cuvînt de încheiere*

Meditațiile noastre — ne este îngăduit a afirma acum acest lucru — și-au atins în esență scopul: și anume acela de a demonstra posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filozofii concepute ca o știință universală cu o întemeiere absolută. Demonstrația acestei posibilități concrete, realizarea ei practică — deși, evident în forma unui program infinit — înseamnă punerea în evidență și justificarea unui punct de plecare necesar și indubitabil, precum și a unei metode la fel de necesare, care trebuie mereu aplicată și prin care este schițat în același timp un ansamblu de probleme care au, în general, un sens bine definit. Acesta este punctul pînă la care am ajuns deja în realitate. Singurele lucruri ce rămîn a fi indicate sînt ramificarea, ușor de înțeles, a fenomenologiei transcendente (așa cum se conturează ea ca filozofie „debutantă”) în științele obiective particulare și relația ei cu științele pozitivității naive care îi sînt date cu titlu de exemplu. Asupra acestora din urmă ne îndreptăm acum privirea.

Viața cotidiană practică este naivă, ea revine la a experimenta, a gândi, a valoriza și a acționa în interiorul lumii date. În acest caz, toate operațiunile intenționale ale experienței grație cărora lucrurile sînt pur și simplu prezente aici se realizează într-o manieră anonimă: subiectul experienței nu știe

nimic despre acestea; de asemenea, el nu știe nimic despre gândirea activă: numerele, stările de lucruri predicative, valorile, scopurile, faptele apar grație operațiunilor ascunse [ale gândirii], construindu-se pas cu pas; ele apar singure privirii noastre. Nu alta este situația în cazul științelor pozitive. Ele sînt niște construcții naive de un grad superior, produse ale unei tehnici teoretice ingenioase, fără să fi fost explicitate operațiunile intenționale din care, în cele din urmă, totul provine. Știința pretinde că poate justifica demersurile sale teoretice și se întemeiază pretutindeni pe critică. Dar aceasta nu este critica ultimă a cunoașterii, adică studiul și critica operațiunilor originare, dezvăluirea tuturor orizonturilor sale intenționale prin intermediul cărora abia poate fi sesizată în cele din urmă „importanța” evidențelor și poate fi stabilit, în mod corelativ, sensul existenței obiectelor, construcțiilor teoretice, valorilor și scopurilor. De aceea, întîlnim — și tocmai la nivelul superior al științelor moderne pozitive — probleme legate de fundamentele lor, paradoxuri și lucruri ininteligibile. Conceptele originare care, traversînd întreaga știință, determină sensul sferei și teoriilor sale au o origine naivă și posedă orizonturi intenționale nedeterminate; ele sînt rezultatele unor operațiuni intenționale necunoscute, care nu se desfășoară decît într-o manieră pur naivă. Aceasta nu e valabil numai pentru științele speciale, ci și pentru logica tradițională, cu toate normele sale formale. Orice încercare a științelor în devenirea lor istorică de a ajunge la o întemeiere superioară, de a se înțelege mai bine pe sine, de a înțelege mai bine scopul și metodele lor reprezintă o reflecție de sine radicală a omului de știință. Nu există însă decît o singură reflecție radicală de sine și aceasta este cea fenomenologică. Reflecția radicală de sine este inseparabilă de cea universală; ele sînt în același timp inseparabile de metoda fenomenologică a reflecției de sine, în forma reducăției transcendente, de metoda autoexplicitării intenționale a *ego*-ului transcendental (dezvăluit prin intermediul reducăției) și de metoda descrierii sistematice în forma logică a unei științe eidetice intuitive. A te explicita pe tine

însuși într-un mod universal și eidetic înseamnă însă a fi stăpîn peste toate posibilitățile constitutive imaginabile înnăscute *ego*-ului și unei intersubiectivități transcendente.

O fenomenologie elaborată în mod riguros construiește, așadar, *a priori* — însă cu o necesitate și o generalitate esențială riguros intuitivă — formele lumilor imaginabile; ea le construiește în cadrul tuturor formelor de existență imaginabile în general și în cadrul sistemului articulațiilor sale. Aceasta însă are loc într-un mod original, adică în corelație cu *a priori*-ul constitutiv, cu cel al operațiunilor intenționale care le construiește.

Întrucît, în demersul său, fenomenologia nu are de-a face cu nici un fel de realități și concepte de realități deja date, ci își creează de la bun început conceptele sale proprii din caracterul original al operațiunilor (ele însele concepute prin intermediul unor concepte originare) și întrucît, fiind obligată să dezvăluie toate orizonturile, stăpînește toate deosebirile de importanță, toate relativitățile abstracte, ea trebuie atunci să ajungă prin ea însăși la sistemele de concepte care determină sensul fundamental al tuturor domeniilor științifice. Acestea sînt conceptele care prefigurează toate liniile formale de demarcație ale ideii formale a unui univers de existență posibilă în general, deci și a unei lumi posibile în general; prin urmare, ele trebuie să fie conceptele fundamentale veritabile ale tuturor științelor. În cazul unor astfel de concepte formate în acest mod original nu pot exista paradoxuri. Același lucru este valabil și pentru toate conceptele fundamentale referitoare la constituirea și la întreaga formă de constituire a științelor, care se raportează — sau ar trebui să se raporteze — la diferitele regiuni ale existenței. În acest mod, investigațiile pe care le-am schițat anterior tangențial și care se referă la constituirea transcendentală a unei lumi nu sînt nimic altceva decît începutul unei clarificări radicale a sensului și a originii (respectiv a sensului, pornind de la originea) conceptelor de lume, natură, spațiu, timp, ființă, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură ș.a.m.d.

Este limpede faptul că realizarea efectivă a investigațiilor desemnate aici trebuie să conducă la toate aceste concepte care, fără a fi analizate, servesc drept concepte fundamentale ale științelor pozitive, dar care apar în cadrul fenomenologiei cu o claritate și cu o distincție universală ce nu mai lasă loc pentru posibile îndoieli.

Putem spune atunci, de asemenea, că toate științele apriorice în general își au originea și întemeierea ultimă în fenomenologia apriorică și transcendentă în virtutea analizei corelațiilor lor [realizate de aceasta]. Din acest punct de vedere, ele însele aparțin unei fenomenologii apriorice universale, în calitate de ramificații sistematice ale sale. Prin urmare, acest sistem al *a priori*-ului universal trebuie desemnat, de asemenea, ca o dezvoltare sistematică a *a priori*-ului universal „înnăscut” esenței unei subiectivități transcendente (deci, și esenței unei intersubiectivități transcendente) sau poate fi desemnat ca o dezvoltare a logosului universal propriu tuturor existențelor imaginabile.

Același lucru înseamnă, din nou, faptul că fenomenologia transcendentă pe deplin dezvoltată ar fi *eo ipso* adevărata ontologie universală autentică; însă nu una formală și lipsită de conținut, ci în același timp o astfel de ontologie care să conțină toate posibilitățile de existență regionale, conform tuturor corelațiilor dintre ele.

Această ontologie universală concretă (sau, altfel spus, această teorie universală și concretă a științei, această logică concretă a existenței) ar fi prin urmare universul prim în sine al științelor care au o întemeiere absolută. Din punct de vedere al ordinii lor, prima dintre disciplinele filozofice ar fi „egologia solipsistă” limitată, cea a *ego*-ului redus la sfera sa primordială. Apoi, ar urma fenomenologia intersubiectivă întemeiată pe egologia solipsistă, și anume într-o generalitate care tratează pentru început problemele universale, pentru a se ramifica abia ulterior în științele apriorice.

Această știință totală despre *a priori* ar fi mai apoi fundamentul științelor de fapte [*Tatsachenwissenschaften*] veritabile și al unei autentice filozofii universale luate în sens

cartezian; ea ar fi o știință universală ca o întemeiere absolută avînd drept obiect ceea ce există cu adevărat. Întreaga raționalitate a faptului real constă în *a priori*. Știința apriorică este o știință despre principiile la care trebuie să recurgă și să revină știința empirică, tocmai pentru a fi întemeiată în cele din urmă în mod riguros — însă cu mențiunea că știința apriorică nu poate fi naivă, ci trebuie să provină din ultimele surse transcendental-fenomenologice și trebuie să aibă forma unui *a priori* universal, care este întemeiat în sine însuși și se justifică prin sine însuși.

În sfîrșit, pentru a evita orice confuzie, aș dori să arăt că fenomenologia, așa cum am elaborat-o anterior, nu exclude decît orice metafizică naivă care operează cu obiecte în sine absurde (nu însă și metafizica în general) și că ea nu atacă problemele și motivele ce animau din interior vechea tradiție al cărei mod de a pune problemele și a cărei metodă erau absurde. Fenomenologia nu afirmă în nici un caz că se oprește înaintea problemelor „ultime și cele mai înalte”. Ființa primă în sine care premerge și este fundamentul oricărei entități obiective din lume este intersubiectivitatea transcendentală, totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate. Dar, în interiorul sferei monadice reale și (cu titlu de posibilitate esențială ideală) în interiorul oricărei sfere monadice imaginabile în general, reapar toate problemele referitoare la realitatea contingentă, problema morții, a destinului (problema posibilității unei vieți umane „autentice”, posibilitate care trebuie să aibă „sens” într-o accepțiune specială a cuvîntului, inclusiv problemele referitoare la „sensul” istoriei) și așa mai departe, la un nivel superior. De asemenea, putem spune că acestea sînt probleme etice și religioase, plasate însă pe terenul unde se cuvine să fie puse toate problemele care trebuie să poată avea un sens pentru noi.

Astfel prinde contur ideea unei filozofii universale, într-un mod cu totul diferit de cel în care și-o imaginau Descartes și contemporanii săi, inspirați de noua știință a naturii. Ea nu se realizează în forma unui sistem universal al teoriei deductive, ca și cum tot ceea ce există ar fi înglobat în unitatea unui

calcul, ci în forma unui sistem de discipline fenomenologice corelate între ele prin tematicile lor și al căror fundament prim nu este axioma *ego cogito*, ci o reflecție de sine universală. Prin aceasta sensul esențial și fundamental al științei în general s-a transformat într-un mod radical.

Cu alte cuvinte: calea necesară către o cunoaștere întemeiată în mod absolut în sensul cel mai înalt al cuvântului sau, ceea ce este unul și același lucru, către o cunoaștere filozofică este calea către o cunoaștere de sine universală, la început monadică, iar mai apoi intermonadică. Putem spune, de asemenea, că filozofia însăși este o continuare radicală și universală a meditațiilor carteziene sau, ceea ce este același lucru, a unei cunoașteri de sine universale înglobând astfel întreaga știință autentică și responsabilă de sine.

Cuvântul delfic: γνῶθι σεαυτόν* a căpătat astfel o nouă semnificație. Știința pozitivă este o știință a unei ființe care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întâi lumea prin ἐποχή pentru ca s-o recâștigi mai apoi în reflecția universală asupra propriului eu.

Noli foras ire, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas***.

* Cunoaște-te pe tine însuși.

** „Să nu ieși din casă, întoarce-te în tine, în interiorul omului locuiește adevărul“.

1. În textul original: *Selbstbesinnung*. Traducătorii francezi ai *Meditațiilor carteziene*, Emmanuel Lévinas și Gabrielle Peiffer traduc aici acest termen husserlian prin *retour sur soi-même* și, în general, prin *prise de conscience*. El desemnează o reflecție a ego-ului asupra lui însuși, o luare de cunoștință, o reflecție asupra propriului eu, o reflecție de sine în care eul devine conștient de natura sa proprie.

2. Este vorba despre Sorbona, unde Husserl a fost invitat în 1929 pentru a ține câteva conferințe despre fenomenologie, care au fost publicate ulterior sub denumirea de *Pariser Vorträge* (*Conferințe pariziene*) în primul volum din opera completă a lui Husserl (*Husserliana*). La Paris, filozoful german a avut un auditoriu select, printre ascultătorii săi numărându-se câteva figuri cunoscute precum G. Marcel, L. Lévy-Brühl, E. Meyerson, E. Lévinas. Ciclul parizian se încheie la 8 martie 1929, când Husserl părăsește capitala franceză.

3. Relația dintre *Meditațiile carteziene* ale lui Husserl și faimoasele *Meditationes de prima philosophia* ale lui Descartes este extrem de strânsă, textul filozofului francez servindu-i lui Husserl ca punct de plecare, ca model — fie și parțial — de „radicalism filozofic” în întoarcerea către subiectivitate, ca temei ultim al lucrurilor. Este vorba însă doar despre un model parțial, căci Husserl și-a propus să realizeze o reformulare a programului cartezian care să-l conducă la o întemeiere absolută a filozofiei ca știință riguroasă. În textul *Meditațiilor carteziene*, cu deosebire în primele două meditații, filozoful german indică limpede apropierea sa de Descartes, precum și modul în care își propune să

ducă mai departe radicalismul său filozofic. În esență, Husserl nu se va opri ca Descartes la evidența dobândită în actul originar al reflecției de sine (al reflecției asupra propriului eu), ci va merge pînă la a „pune între paranteze” întreaga lume obiectivă, pentru a găsi unicul fundament de judecată absolut cert (apodictic): subiectivitatea transcendentă. Este esențial de reținut faptul că reducția fenomenologică (*epoché*) și îndoiala carteziană sînt totuși *diferite* între ele. În acest sens, *Meditațiile* lui Descartes constituie, după propria mărturisire a lui Husserl, singurul prototip posibil al meditațiilor oricărui debutant în filozofie.

4. *Echtheit* trimite la faptul de a fi adevărat, veritabil, autentic. În acest caz, autenticitatea trimite la veracitate, mai aproape de sensul originalului latin.

5. Răsturnarea trebuie luată aici în sens de revoluționare, de transformare radicală.

6. Această „sărăcie” absolută trebuie înțeleasă ca o expresie pură a radicalismului demersului husserlian, care își propune să nu mai admită ca valabilă nici o cunoștință asupra căreia mai plutește încă o urmă de îndoială (cu alte cuvinte, nici o cunoștință a cărei apodicticitate nu a fost verificată de eul însuși). Ea trebuie să fie prin urmare punctul de plecare al oricărui debutant în filozofie.

7. Husserl folosește constant termenul latin *cogitationes*, lucru care nu este posibil însă și în limba română. De aceea, l-am tradus prin *cogații*, sensul rămînînd, firește, același.

8. În textul german: *Geltung*. În limbajul uzual, *Geltung* înseamnă valoare, valabilitate, importanță, însemnătate, efect. Pentru Husserl însă, acest termen are un sens particular, care desemnează în primul rînd valabilitatea unei judecăți, a existenței unui obiect ș.a.m.d. De multe ori, filozoful german îl folosește în cuvinte compuse (ca *Seinsgeltung* de exemplu), ceea ce creează dificultăți sporite de traducere. Paul Ricoeur, care a tradus în limba franceză *Idei directoare pentru o fenomenologie pură*, I, optează pentru *validité*. Traducătorii *Meditațiilor carteziane*, Emmanuel Lévinas și Gabrielle Peiffer, folosesc *valabilité* sau *valeur*.

Pentru traducerea de față am optat pentru valabilitate, punînd uneori între paranteze valoare. Această soluție a fost aleasă în cazurile în care *Geltung* apare în cuvinte compuse (precum *Seinsgeltung* de exemplu).

9. În textul german: *muß außer Geltung bleiben*. Literal: trebuie să rămână în afara oricărei valabilități.

În același pasaj, Husserl vorbește despre das Sein der Welt, ceea ce am tradus prin existența lumii. Lévinas și Peiffer traduc prin *l'être du monde*, speculînd astfel ambiguitatea termenului francez *être*, care poate desemna în același timp ființă și existență.

Neacceptarea valabilității existenței lumii (care devine doar un simplu fenomen de existență) marchează debutul acelei „sărăcii” în materie de cunoaștere de care vorbește Husserl, ca o etapă preliminară indispensabilă reflecției fenomenologice.

10. În limba latină în textul original.

11. Este vorba despre neclarități în privința conceptelor și a metodelor fundamentale ale științelor. Observația este adăugată în capitolul de note aferent primei versiuni germane editate în *Husserliana I* (1950), în îngrijirea lui St. Strasser. Aceste note nu au fost reluate în ediția din 1977 de la Felix Meiner Verlag după care am realizat traducerea de față.

12. Potrivit lui Husserl, marea importanță a lui Descartes constă tocmai în această *Wendung zur Subjektivität*, în această întoarcere către subiectivitatea transcendentă pe care filozoful german o va prelua în demersul său, alături de alte două descoperiri carteziene: este vorba despre principiul certitudinii întemeiate pe acea *clara et distincta perceptio* și preocuparea de a găsi o întemeiere ultimă, sau altfel spus, *die Letztbegründungsfrage*. Evidența clară și distinctă a lui Descartes va fi însă reformulată de Husserl într-un sens particular. Husserl își însușește astfel schimbarea pe care Descartes a imprimat-o filozofiei, schimbare care posedă „un sens etern”: este vorba despre înlocuirea obiectivismului naiv cu subiectivismul transcendentă.

13. Tema declinului filozofiei contemporane l-a preocupat foarte mult pe Husserl. Se poate afirma chiar că ea este punctul de plecare, motivația originală a demersului său filozofic, care vizează înainte de toate o restaurare a statului original al filozofiei ca știință primă, ca materie a tuturor științelor. Husserl critică în primul rînd filozofiile relativiste care au pierdut cu totul simțul adevăratei responsabilități filozofice, căzînd astfel în capcanele scepticismului și psihologismului. Scopul acestei critici este însă tocmai acela de a reconstrui filozofia într-un mod riguros, pe temeiul unor evidențe apodictice supreme extrase din subiectul însuși.

Pentru o variantă ușor modificată a acestui din urmă fragment (în manuscrisul M II 5) a se vedea *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, p. 6.

14. În *Filozofia ca știință riguroasă*, Husserl afirmă că încă de la începuturile ei, filozofia a urmărit să devină o știință riguroasă cu o întemeiere absolută, fără a izbuti vreodată să se ridice la înălțimea acestui ideal. Tocmai pentru că nu a reușit acest lucru, ea se află într-o perpetuă devenire, fapt care explică de altfel și caracterul ei încă neștiințific. Aici, spune Husserl, nu trebuie să fie loc pentru opinii și viziuni personale. Rigoarea științifică propriu-zisă nu este posibilă cu adevărat decât acolo unde toate judecățile filozofice au o întemeiere absolută, fiind eliberate de orice presuposiție (ipoteză acceptabilă în mod natural), de orice „pre-judecată”. În viziunea lui Husserl, filozofia modernă nu este decât o înlănțuire de încercări neștiințifice, în care aproape totul este „discutabil” sau îndoielnic. Îndreptarea acestei situații i-a apărut lui Husserl ca o prioritate a momentului, iar acest lucru nu era posibil în ochii lui decât printr-o reîntemeiere radicală a tuturor științelor, începând cu prima dintre ele, filozofia, printr-o regândire și reformulare a conceptelor și metodelor lor fundamentale. Această prioritate marcată de un sentiment acut al urgenței explică, de altfel, severitatea judecăților lui Husserl la adresa sistemelor filozofice ale trecutului și prezentului, care în ochii filozofului german poartă toate amprenta de „neștiințificitate”. Aceste judecăți aspre, departe de a fi expresia unui pur orgoliu personal, sînt în realitate dovada cea mai clară a responsabilității cu care se simțea investit Husserl. O declară el însuși atunci cînd afirmă (în *Criza științelor europene*) că filozofii sînt adevărați „funcționari ai omenirii”, angrenați în activități cognitive cu implicații majore pentru destinul științei și lumii contemporane.

15. În textul german: *Vorurteile*. Se poate traduce și prin pre-judecăți, întrucît desemnează ceva care este admis ca valabil în mod natural (cel mai adesea în „atitudinea naturală” a vieții cotidiene).

16. Este vorba de a reînnoi radicalismul reflecției și al responsabilității proprii filozofului, așa cum se degajă ele din opera lui Descartes, scopul final fiind învingerea și depășirea

„naivității” care impregnează toate demersurile „neștiințifice”. Reîntoarcerea la *ego cogito* trebuie înțeleasă, prin urmare, tocmai în contextul necesității unei reîntemeieri radicale a tuturor judecăților filozofice.

17. În realitate, Husserl va medita în stil „cvasicartezian”, luându-l pe Descartes ca un punct de plecare esențial, de care însă se va îndepărta apoi parțial. Pentru alte detalii a se consulta excelenta sinteză realizată de prof. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1987, cu deosebire capitolul D1, „Idealismul constitutiv al lui Husserl” (citez după versiunea engleză a acestei cărți: *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993, tr. Lee Hardy).

18. Ideea unui început radical în filozofie l-a urmărit mereu pe Husserl. În viziunea sa, fenomenologul urmărește să rămână un veșnic „debutant”, care revine neîncetat asupra valabilității epistemologice a fundamentelor pe care se sprijină, supunându-le unei analize critice amănunțite. Filozoful adevărat, obișnuia să repete Husserl, este doar un veșnic începător aflat pe calea unei neîncetate deveniri. Prin probitatea și radicalismul său, Husserl a rămas pînă la sfîrșit, după propria sa mărturisire, un începător, dar unul conștient de misiunea sa și animat de patosul pionieratului. Fenomenologia sa transcendentă este ea însăși un început, o știință a începutului și a originii (lumii și subiectului cunoscător).

19. În textul original: *mathematische Naturwissenschaft*. Lévinas și Peiffer traduc prin „*physique mathématique*”, depărtîndu-se parțial de sensul literal al expresiei (știința matematică a naturii), pe care am căutat să-l păstrez în versiunea românească.

20. Cu alte cuvinte, să devină o simplă prezumție sau pretenție, a cărei valabilitate urmează a fi analizată apoi.

21. În ediția operelor complete ale lui Husserl (*Husserliana I*), care cuprinde *Meditațiile carteziene* și *Conferințele pariziene*), editorul a inclus și observațiile și notele făcute de prof. Roman Ingarden, discipol și apropiat al lui Husserl, pe marginea *Meditațiilor carteziene*. Deși nu foarte numeroase, observațiile lui Ingarden probează afinitatea de vederi între profesor și discipol. Esteticianul polonez a aplicat metoda fenomenologică în

analiza operei de artă, adoptînd astfel un punct de vedere original (cititorul interesat poate consulta o culegere de studii ale sale apărute în 1978 la editura Univers sub titlul de *Studii de estetică*).

Referitor la acest pasaj preliminar al *Meditațiilor*, Ingarden subliniază printre altele necesitatea de a accentua caracterul provizoriu al acestei ipoteze, arătînd totodată și rațiunile acestui provizorat. În plus, el subliniază importanța ideii de întemeiere absolută, care lipsește total sau parțial în cazul cunoașterii științifice „naive”. Pentru detalii suplimentare, a se vedea „Kritische Bemerkungen von Professor Roman Ingarden, Krakau”, în *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editat și introdus de prof. Dr. S. Strasser, ed. a II-a, Haga, Martinus Nijhoff 1963, pp. 205–206.

22. O versiune diferită a acestui pasaj se poate găsi în aparatul de note critice care însoțește textul *Meditațiilor* din *Husserliana I*, p. 238 (50, 8–15).

23. În mod obișnuit, verbul *meinen* înseamnă: a socoti, a crede, a se referi la, a intenționa, a spune, a exprima, iar *vermeinen* înseamnă: a crede sau a gândi eronat. Husserl folosește însă acești doi termeni într-un sens cu totul particular, specific de altfel limbajului fenomenologic. În concepția sa, *meinen* înseamnă actul de intenționare, de vizare a unui lucru sau a unei stări de lucruri, iar *vermeinen* desemnează o prezumare, o prezumție. Lévinas și Peiffer traduc *meinen* prin *intention*, iar *vermeinen* prin *présomption*. În mod corelativ, participiile substantivate ale acestor verbe pot fi traduse după cum urmează: *Gemeinte* prin obiect vizat (sau intenționat) și *Vermeinte* prin obiect prezumat (intenționat). În ceea ce-l privește pe Ricoeur, el traduce *meinen*, *vermeinen*, *das Vermeinte*, *die Meinung* prin *viser*, *le visé*, *la visée*. La rîndul său, Lee Hardy echivalează *meinen* și *vermeinen* prin *to refer to* și *to think about it*.

Referitor la termenul *Sachverhalt* care apare în același context și pe care l-am tradus prin stare de lucruri, Ricoeur afirmă: „Verhalt, en composition Sachverhalt, désigne le jugé comme corrélat de l'acte de juger. Sachverhalt est le corrélat du jugement théorique; le même jugement portant sur une situation s'appelle eidetischer Sachverhalt, ou plus brièvement Wesensverhalt” (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 26).

Tot prin „stare de lucruri” traduce acest termen și Camil Petrescu în studiul său dedicat lui Husserl, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică” publicat pentru prima dată în *Istoria filozofiei moderne*, vol. 3 și republicat în *Doctrina substanței*, București, Editura științifică și enciclopedică, vol. 2, pp. 216–319. Starea de lucruri desemnează prin urmare corelativul unei judecăți, obiectul judecății.

24. Modul în care un obiect este dat conștiinței este o temă fundamentală fenomenologiei husserliene. Descoperirea acestor moduri diferite este un pas important în constituirea demersului fenomenologic, care pune accentul pe studierea corelației dintre acestea și modurile conștiinței. Cazul-limită îl reprezintă obiectul dat „el însuși în persoană”, când acesta este prezent conștiinței cu o evidență apodictică. A fi dat în general nu înseamnă însă cu necesitate a fi dat în persoană; dimpotrivă, evidența reclamă acest lucru, ceea ce desemnează un important principiu metodologic în fenomenologia lui Husserl. Evidența este prin urmare o experimentare a unui mod particular de a fi dat al obiectului, și anume acela de a fi dat el însuși în persoană (*Es selbst*), în mod nemijlocit. Nu putem cunoaște cu adevărat decît un obiect care se prezintă conștiinței noastre cu o evidență apodictică (ce nu mai poate fi pusă sub semnul îndoielii). În plus, evidența însăși are mai multe grade (evidență apodictică, evidență adecvată — pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, p. 33 și p. 82).

25. Husserl acordă și acestui termen un sens particular. În limbajul obișnuit, *Erfüllung* înseamnă împlinire, îndeplinire, satisfacere, realizare, împlinire. Husserl ține ca acest sens literal să nu se piardă în întregime, mai ales datorită plasticității sale deosebite. Astfel, se poate spune că o intenție (*Meinung*), un act de vizare se „umple” atunci când obiectul vizat este dat el însuși în persoană, cu o evidență apodictică a existenței sale. Prin modul în care este dat conștiinței, obiectul poate „umple” (realiza) intenția, care era anterior doar o simplă prezumare.

Traducătorii francezi ai *Meditațiilor carteziene*, Lévinas și Peiffer, traduc acest pasaj prin: „par lui, la simple intention vide se remplit et se parfait” (*Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1969, p. 9).

Paul Ricoeur traduce *Erfüllung* prin *remplissement d'une intention*, iar Lee Hardy prin *fulfillment*.

Intenția (inițial vidă) și actul de „umplere” a ei formează astfel o unitate dinamică. La rîndul ei, aceasta trimite la un proces prin care se realizează adecvarea în diferite etape. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 31–32.

26. În textul original: *Synthese der stimmenden Deckung*. Este vorba despre o identificare dintre actul vizării și evidența corespunzătoare.

27. În textul german: *sachferne Meinung*. Lévinas și Peiffer traduc prin *intention éloignée de la chose*. Este vorba în realitate despre o vizare, despre o intenționare vagă a unui obiect, care nu se prezintă el însuși în persoană. Evidența lui este în acest caz inadecvată, „imperfectă”, fiind susceptibilă de a deveni ulterior apodictică.

28. Acesta este scopul însuși al fenomenologiei transcendente, animate de radicalismul întemeierii absolute care l-a caracterizat întotdeauna pe Husserl. „Wissenschaft aus letzter Begründung” a fost idealul său de o viață, care descrie totodată și menirea fenomenologiei în particular și a filozofiei în general de a oferi această întemeiere absolută. „Rechenschaft abzulegen über die Gründe aller Behauptungen und für ihre Wahrheit einzustehen”, acest vis al tuturor marilor filozofi (începînd cu Platon) l-a urmărit și pe Husserl, devenind într-un fel una dintre devizele sale fundamentale. Filozofia trebuie să fie de aceea o știință riguroasă și universală, cu o întemeiere absolută, o știință în care nu mai este admisă ca valabilă în mod natural (fără un examen critic amănunțit al valabilității sale) nici o „evidență” care era considerată în atitudinea naturală ca un lucru de la sine înțeles. Prin aceasta, Husserl desemnează o idee-limită, de care te poți apropia doar, dar pe care nu poți s-o atingi, probabil, niciodată. Conștiința acestei dificultăți nu l-a împiedicat însă pe Husserl să afirme că aici este vorba despre o idee care nu poate fi realizată decît cu o valabilitate relativă și provizorie și numai în decursul unui proces istoric, dar care poate fi realizată totuși în realitate. Pentru detalii suplimentare a se vedea în continuare capitolul 5 al *Meditațiilor carteziene*, intitulat „Evidența și ideea de știință veritabilă”.

29. Spre deosebire de Heidegger, în cazul lui Husserl, *das Seiende* nu are o semnificație specială, desemnînd un simplu obiect existent. În consecință, *So-Seiend* indică felul de a fi, modul

de a exista al acestui obiect, care are anumite determinații particulare. Lee Hardy traduce *Seiende* prin *being-something*. Lévinas și Peiffer optează pentru *être* și *manière d'être*.

30. Cu alte cuvinte, evidența „pozitivă” a nonexistenței obiectului respectiv.

31. În textul german: *meinende Intention*. Ambii termeni indică aproape același lucru, și anume actul conștiinței de a viza un obiect, care este într-o primă fază imprecis și vag, dar care e susceptibil de a fi împlinit, de a fi „umplut” ulterior, prin intermediul unei sinteze de acoperire (de identificare).

32. Ele sînt relative, întrucît judecățile pe care le facem în viața cotidiană se raportează funciarmente la circumstanțele respective, care sînt prin natura lor trecătoare.

33. Pentru detalii suplimentare despre conceptul de evidență la Husserl, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 29–38. De asemenea, poate fi consultat capitolul 2, „Fenomenologia rațiunii”, din secțiunea a patra a *Ideilor directe pentru o fenomenologie*, I, cu deosebire subcapitolul 145, „Considerații critice asupra fenomenologiei evidenței”.

34. A sesiza în acest caz implică necesarmente o percepție a obiectului sesizat, o „cuprindere”, o aprehendare a lui.

35. Husserl vorbește aproape fără excepție despre *Sein*, termen pe care l-am tradus (a se vedea nota 9) prin existență, cu toate că în limba germană există și cuvîntul *Existenz* (utilizat foarte mult de Heidegger, spre exemplu, la care el devine un concept-cheie). Comentînd un pasaj al *Meditațiilor carteziene*, Roman Ingarden propune reformularea lui astfel: „Infolgedessen setzt tatsächlich die von mir erfaßte natürliche Existenz der Welt die Existenz des reinen ego und seiner cogitationes als eine an sich frühere Existenz voraus” (în *Husserliana* I, p. 209). Prin urmare, Ingarden folosește *Existenz* în loc de *Sein*, depărtîndu-se parțial în această privință de Husserl. În glosarul de termeni fenomenologici pe care l-a alcătuit Paul Ricoeur la sfîrșitul traducerii sale apare atît *Sein* (tradus prin invariabilul și echivocul *être*), cît și *Existenz*. A se vedea și indicele analitic alcătuit de Ricoeur (*op. cit.*, pp. 540–541).

36. Este vorba despre orice îndoială imaginabilă referitoare la valabilitatea existenței lor.

37. Pentru o versiune ușor diferită a acestui pasaj a se vedea *Husserliana I*, p. 239 (56, 14–24).

38. Husserl deosebește între științele de fapte și cele de esențe, pornind de la ideea că orice fapt are o esență care poate fi sesizată (prin intuiție, reducere etc.). Tema intuiției eidetice este astfel o constantă a demersului fenomenologic husserlian, animat de idealul unei științe eidetice pure și exacte. O regăsim încă în *Ideii directoare pentru o fenomenologie*, I, capitolul 1, subcapitolul 8, intitulat în mod sugestiv „Relațiile de dependență dintre științele de fapte și științele eidetice”. Aici Husserl afirmă tranșant că o știință eidetică refuză din principiu să accepte rezultatele teoretice ale științelor empirice, care nu pot oferi un fundament apodictic cunoașterii universale, rămânând doar la suprafața realității, în domeniul contingent al faptelor. Științele eidetice sînt de aceea independente de științele de fapte, în timp ce acestea din urmă se află într-o funciară relație de dependență față de primele. Experiența este prin urmare dependentă de esență, de eidetic. A se vedea în acest sens și subcapitolul 9 intitulat „Regiunea și eideticul regional”.

39. Expresia folosită de Husserl este: *außer Geltung setzen*, ceea ce înseamnă că noi renunțăm pur și simplu să admitem valabilitatea pe care, în atitudinea naturală „naivă” (necritică), oamenii le-o acordă în general. Radicalismul demersului fenomenologic reclamă aceasta ca o primă etapă indispensabilă în realizarea celebrei „puneri între paranteze” a întregii lumi obiective (*epoché*). În sfîrșit, „pre-judecățile” de care vorbește Husserl în acest context trebuie înțelese ca presupoziiții, ca ipoteze acceptate fără un examen critic al valabilității lor.

40. Această convenție marchează trecerea de la atitudinea naturală (proprie vieții curente, naive) la atitudinea transcendențială, aflată în căutarea unui fundament absolut (apodictic) de judecată. În cadrul atitudinii naturale, existența lumii nu este aproape niciodată exprimată în mod explicit, ci este înțeleasă de la sine, fiind presupusă implicit (în mod antepredicativ). Prin urmare, în toate judecățile asupra (valabilității) existențelor particulare, existența lumii este, în general, presupusă de la sine, i. e. ea este acceptată fără un examen critic al valabilității ei. Pentru o clarificare a acestei fundamentale schimbări de atitudine, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 61–62, 88. De asemenea, a

se consulta întreg capitolul I al celei de-a doua secțiuni a *Ideilor directoare pentru o fenomenologie*, I, dedicat discutării tezei (atitudinii) naturale, în opoziție cu reducția transcendențială. Pe scurt, atitudinea naturală „naivă” constă în a găsi deja prezentă în fața ochilor noștri o lume obiectivă și a accepta fără nici o obiecție sau îndoială valabilitatea existenței sale (inclusiv a obiectelor ce o constituie). Dar numai reducția transcendențială este aceea care permite conștientizarea acestei atitudini naturale, împreună cu toate limitările ei inerente. Prin urmare, „progresul” cunoașterii implică necesarmente renunțarea la atitudinea naturală „naivă” și trecerea la atitudinea transcendențială, care reprezintă o etapă superioară (pentru alte detalii, a se vedea și Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 245–255).

În ceea ce privește conceptul de fenomen, trebuie să menționăm că una dintre devizele fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl, încă din etapa în care a redactat *Filozofia ca știință riguroasă* (1911), a fost „in die Phänomene sich vertiefen” (alături de nu mai puțin celebra „Zu den Sachen selbst!”). Este esențial de precizat însă că noțiunea de fenomen este indisolubil legată de contextul reducției transcendențiale (pentru aceasta, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, p. 24). Fenomenul reprezintă apoi obiectul prin excelență al investigației fenomenologice. Atît intuiția cît și explicitarea fenomenologică au ca obiect fenomenele. De aceea, trebuie risipite orice posibile confuzii referitoare la adevărata semnificație a conceptului de fenomen, luat în sens fenomenologic. Acesta din urmă exclude, de exemplu, echivalarea fenomenului cu o simplă aparență (*Schein*). În ce măsură ceea ce ne este dat (ceea ce este dat conștiinței noastre) este „adevărat” sau o pură „aparență” nu constituie o preocupare pentru adevărul fenomenolog. Ceea ce contează pentru el e doar faptul că ceva este dat conștiinței care percepe într-un flux neîncetat de acte (trăiri).

Mai apoi, se obișnuiește ca fenomenul, în calitate de apariție (*Erscheinung*), să fie opus „lucrului în sine” de sorginte kantiană, ceea ce revine la a afirma că obiectul se manifestă „prin” intermediul fenomenului, care nu-l epuizează însă (obiectul rămîne „transcendent” și incognoscibil). Fenomenologia nu are de-a face cu fenomenul luat în acest sens restrictiv. Obiectele în sine, res-

pectiv existența lor și posibilitatea cunoașterii lor, nu constituie obiectul de cercetare al fenomenologiei. Ceea ce contează pentru ea — încă o dată — este doar faptul că ceva ne este dat, că ceva este prezent aici „în mod real“, că avem posibilitatea de a cerceta „datul“ obiectiv (*das Gegebene*) și îi putem descrie articulațiile, cu deosebire în raport cu conștiința, a cărei principală caracteristică este intenționalitatea (faptul de a viza un obiect). Comențind semnificația conceptului de fenomen fenomenologic, I. M. Bocheński afirmă: „Der Sinn des Wortes Phänomen ist also hier, um mit Heidegger zu sprechen: das *Sich-an-sich-selbst-Zeigende*, das, was sich selbst, und zwar so wie es ist, zeigt, was klar vor uns liegt“ (I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, München, Francke Verlag, ed. a VIII-a, 1980, p. 31). Husserl însuși revine în mai multe rânduri asupra acestei fundamentale diferențe dintre obiectul în sine kantian și fenomenul luat în sens fenomenologic. Cu toate acestea, unii comentatori ai filozofului german (între care și Jacques Maritain) au lansat ideea că, în cele din urmă, diferențele sînt mai puțin nete și că Husserl revine totuși la Kant, înscriindu-se în aceeași tradiție critică de gîndire. Maritain afirmă textual: „La phénoménologie risquait dès les premiers pas l'équivoque. Rien n'est plus instructif que la façon dont, vaincue à la fin par le faux radicalisme des principes cartésiens, elle finit aujourd'hui, fière de ses chaînes retrouvées, par revenir décidément à la tradition kantienne et par s'affirmer comme un nouvel idéalisme transcendantal, qui diffère de l'idéalisme kantien, mais en ceci qu'il refuse de «laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite»“ (Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, ed. a VIII-a, pp. 202–203).

41. Pentru detalii suplimentare, a se consulta *Husserliana I*, p. 239 (58, 25).

42. Aceasta este acea „sărăcie deplină în materie de cunoaștere“, despre care Husserl vorbește în debutul *Meditațiilor* sale. Ea reprezintă punctul de plecare al oricărui demers fenomenologic, aflat în căutarea originilor lumii și animat de pasiunea adevărurilor apodictice.

43. *Seinsglaube der Erfahrung*, în sensul unei „credințe“ în valabilitatea datelor experienței sensibile pe care o avem în atitu-

dinea naturală. Este un fel de „credință fundamentală” (*Urdoxa, Urglaube*) pe care atitudinea transcendentală o va pune între paranteze prin reducția transcendentală.

44. Pentru detalii suplimentare, a se vedea comentariul la acest pasaj al lui Roman Ingarden în *op. cit.*, p. 207.

45. Idem, pp. 207–208.

46. În textul original: *Gegenwartsfeld*. Lévinas și Peiffer traduc prin: *champs de perception présente*. Este vorba prin urmare, despre un câmp al prezentului în care are loc percepția propriu-zisă.

47. În textul original: *einen Seinsglauben hinsichtlich der Welt*. Este vorba încă o dată despre o credință proprie atitudinii naturale („naive”) în valabilitatea existenței lumii, care nu este pusă nici un moment sub semnul îndoielii (sau între paranteze, așa cum procedează fenomenologul prin reducția transcendentală).

48. *Erlebnis* este un concept căruia Husserl îi conferă un sens cu totul particular, ceea ce face ca el să fie aproape imposibil de redat în limba română, în toată bogăția lui originală. Asupra acestui concept fenomenologic s-ar putea scrie un întreg eseu, din care n-ar trebui să lipsească o istorie a sa. O astfel de prezentare istorică cititorul o poate găsi în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editat de Joachim Ritter, vol. 2: D-F, Schwabe & Co, Basel 1972, pp. 702–711.

Erlebnis și *erleben* au devenit cu adevărat termeni filozofici abia spre mijlocul secolului trecut, cu deosebire în ceea ce privește teoria cunoașterii, dar rădăcinile lor coboară în secolul al XVIII-lea, avînd legături chiar cu un anumit vocabular mistic (mai exact spus, romantic-panteist). „*Erleben* heißt zunächst, noch am Leben sein, wenn etwas geschieht’. Von daher trägt das Wort den Ton der Unmittelbarkeit, mit der etwas Wirkliches erfaßt wird, die keiner fremden Beglaubigung bedarf und aller vermittelnden Deutung vorhergeht. Das Erlebte ist stets das Selbsterlebte, dessen Gehalt sich keiner Konstruktion verdankt” (*op. cit.*, p. 703). Faptul că trimite la o trăire nemijlocită care se poate dispensa de orice analiză critică și care este capabilă să intre în contact cu adevărata realitate explică preluarea termenului de către gînditorii romantici, aflați într-o ireductibilă opoziție cu limbajul critic-raționalist al epocii Luminilor și, mai ales, al lui

Kant. Astfel, *Erlebnis* este apropiat de concepte precum *Abnung*, *Gefühl*, *Erregung*, *innere Stimmung*, *Innigkeit*, *Hineinleben*. Referința la experiența trăită nemijlocit este deci evidentă.

Prima definiție a termenului o găsim în a treia ediție a operei lui W. T. Krugs, *Encyklopädisches Lexikon in bezug auf die neueste Literatur und Geschichte der Philosophie*, din 1838 (primele două ediții nu conțineau conceptul de *Erlebnis*). Krugs afirmă textual: „*Erlebnis* heißt alles, was man selbst erlebt (empfunden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat. Solche *Erlebnisse* sind also die Grundlage der eigenen Erfahrung“ (*op. cit.*, p. 705). Un sens asemănător îl conferă conceptului H. Lotze în a sa *Metaphysik*, din 1841. Cu toate acestea, într-o operă uluitoare din 1856, Lotze aduce completări, care vizează lărgirea definiției inițiale. *Erlebnis* nu mai desemnează acum doar fundamentul subiectiv al experienței, ci tocmai realitatea propriu-zisă a acesteia: „*Erlebnisse* sind daher die Sinnesempfindungen, räumlichen Anschauungen, Lust- und Unlustgefühle, die Anschauung des Absoluten“ (*op. cit.*, p. 705).

Dar cel care va clasiciza termenul în spațiul german va fi Dilthey, autorul unei adevărate teorii a trăirii. În 1905, Dilthey publică celebra sa carte, *Das Erlebnis und die Dichtung*, o pătrunzătoare analiză a operelor lui Lessing, Goethe, Novalis și Hölderlin, după ce cu aproape douăzeci de ani mai înainte publicase o altă carte fundamentală, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. *Erlebnis* și *erleben* în viziunea lui Dilthey sînt doi termeni identici, care desemnează un act în care ceea ce este „trăit“ și experimentat face corp comun cu actul însuși: „Im *Erlebnis* — spune Dilthey — ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins“ (*op. cit.*, p. 707). Acestea două sînt prin urmare, inseparabile.

Husserl va conferi conceptului de *Erlebnis* un sens cu totul nou. Nu este o pură întâmplare că el se delimitează net de Dilthey și de viziunea acestuia asupra științelor spiritului în cartea sa din 1911, *Filozofia ca știință riguroasă*. La Husserl, *Erlebnis* este în primul rînd un act al conștiinței. Întrucît aceasta din urmă este, prin definiție, intențională (*Bewußtsein von etwas*), *Erlebnis* va fi o trăire, o stare intențională a conștiinței, un act (prin care aceasta se îndreaptă către un obiect, vizîndu-l), o „experiență“. *Erfahrung* (experiență) și *Erlebnis* sînt, așadar, legate între ele

într-un anumit fel, tot așa cum „trăirea“ este un element fundamental al actului conștiinței. Comentînd asupra acestui punct, Lee Hardy afirmă în cuvîntul său introductiv la traducerea în limba engleză a cărții prof. Elisabeth Ströker: „The German words *Erfahrung* and *Erlebnis* present a special problem for translators of German philosophical texts. Both words can be translated as «experience». But they have different emphases. In *Erfahrung* the emphasis lies on the active conduct of one's perceptual experience in the interest of finding something out. In *Erlebnis* the emphasis falls on passivity, the experience of an event over which one has little control. Husserl uses *Erlebnis* to refer to a mental process that one undergoes in the course of experience. Indeed some Husserl translators have proposed translating *Erlebnis* as «lived mental process». I have decided to avoid the barbarism of «lived mental process» and translate both terms as «experience» (*Translator's Note la Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. XI).

Lévinas și Peiffer, traducătorii francezi ai *Meditațiilor carteziene*, traduc *Erlebnis* prin *état vécu* (ceea ce în limba română ar fi stare trăită, în sensul unei pasivități despre care vorbea și Hardy anterior). Paul Ricoeur a tradus *Erlebnis* prin *vécu* (în glosarul său de termeni husserlieni întîlnim: „*Erlebnis, erleben, Erlebnisstrom = le vécu, vivre, flux du vécu*“).

Prin urmare, trăirea conștiinței (*Erlebnis*) este un act al conștiinței prin care ea intenționează ceva (vizează un anumit obiect) cu mențiunea că accentul cade în acest caz pe pasivitatea implicată într-un asemenea act. Dificultățile traducerii acestui termen (*Erlebnis*) în limba română sînt aproape insurmontabile, pentru simplul motiv că termenul „trăire“ trimite aproape involuntar la trăirism și toate conotațiile sale spiritualiste. A elimina această confuzie este un prim pas absolut indispensabil corectei înțelegeri a conceptului de *Erlebnis*. Un filozof raționalist ca Husserl nu are nimic de-a face cu un vocabular total străin de domeniul său. Cititorul este de aceea rugat să păstreze permanent vie conștiința imposibilității redării perfecte a acestui concept husserlian în limba română. În mod analog, am ales pentru *Erlebnisstrom* sintagma fluxul actelor conștiinței (Lee Hardy îl traduce prin *stream of experience*, iar Lévinas și Peiffer au ales *flux du vécu*).

Rezumînd cele spuse pînă acum, este esențial de reținut faptul că, în filozofia lui Husserl, toate actele conștiinței (*Erlebnisse*) se raportează în mod intențional la un obiect (noemă), făcînd astfel parte dintr-un flux al conștiinței. Actele sînt, așadar, „o conștiință despre un anumit obiect” (*Bewußtsein von etwas*) și au propria lor temporalitate. Comentînd sintagma *intentionales Erlebnis*, P. Janssen afirmă: „Jedes Erlebnis hat seine eigene Erlebniszeitlichkeit. Es ist, was es ist, in einem beständigen Fluß von Retentionen und Protentionen. In ihr ist das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem Vorher und Nachher bewußt. Der Titel intentionales Erlebnis wird von Husserl im cartesischen Sinne so weit gefaßt, daß er jedes, Ich nehme wahr, Ich erinnere mich, Ich phantasiiere, Ich urteile, fühle, begehre, will mitumspannt” (în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 711).

49. *Geltungsbewußtsein* în sens de conștiință „valorizantă”, care „acordă” valabilitate (valoare) obiectelor percepute și experimentate.

50. „Devalorizare” în sens de refuz de a mai acorda de la sine valabilitate (sau valoare), suspendare a valabilității (valorii) acordate în mod „naiv” în atitudinea naturală.

51. ἐποχή înseamnă literal abținerea de la formularea unei judecăți sau a unei decizii definitive. Husserl a făcut din acest termen unul dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei transcendente. Exegezele pe marginea semnificației sale sînt imposibil de citat în mod exhaustiv, însuși Husserl a avut nevoie de un anumit timp pentru a-și preciza cu claritate descoperirea. Astfel, el consacră pagini întregi reducției transcendente în *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*; cu toate acestea, între îndoiala carteziană și ἐποχή mai persistă încă asemănări care vor fi rediscutate ulterior în mod critic de Husserl, preocupat de a delimita metoda fenomenologică de cea a lui Descartes. Subcapitolele 31 și 32 din *Idei, I*, sînt lămuritoare în această privință. Ulterior (mai ales în *Meditații carteziene*), filozoful german va face un pas înainte, adăugînd o a doua ἐποχή, alături de cea eidetică (transcendentală): este vorba despre ἐποχή tematică (a se vedea *Meditația a cincea*). Ea trebuie pusă în legătură cu introducerea problemei intersubiectivității, care apare abia în acest stadiu final al meditațiilor husserliene (pentru detalii supliment-

tare, a se consulta *Introducerea* prof. Elisabeth Ströker la ediția sa din *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, pp. XXVII).

Reducția fenomenologică suspendă prin urmare atitudinea naturală. Fără a nega sau a aneantiza complet lumea, ea o pune doar între paranteze. Orice existență „transcendentă” — lumea naturală, obiectualitățile de tot felul, științele naturale și cele ale spiritului — intră sub incidența acestei suspendări provizorii, care are doar scopul de a găsi fundamentul absolut cert pe care să se poată sprijini judecățile noastre. În urma reducției, rezultă că singurul „reziduu” neatins de această devalorizare universală este conștiința. Comentînd această întoarcere fundamentală operată de filozoful german, un exaget al său afirmă: „Husserl a nommé *ἐποχή* cette opération qui suspend la thèse du monde. Ce terme signifie arrêt, et on le traduit le plus souvent par suspension: suspension de l'attitude naturelle, de la croyance aux choses, de la thèse du monde. Or, il ne s'agit ni de nier, avec les sceptiques, l'existence ou la connaissance du monde naturel, ni de fonder, à la manière de Descartes, sur la certitude inébranlable du *cogito*, l'ordre d'un édifice métaphysique; on s'efforce simplement de rendre la conscience consciente d'elle-même dans son rapport aux choses” (Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, Paris, Seghers, 1965, pp. 34–35). Conștiința este absolută, iar lumea, contingentă; aceasta este marea descoperire a fenomenologiei husserliene. Ceea ce reducția transcendentală pune în lumină este raportul dintre conștiință și obiectele sale intenționale, precum și limitele atitudinii naturale. De acestea din urmă ne putem da seama doar trecînd în planul superior al atitudinii transcendente, în care întreaga lume exterioară devine un simplu fenomen. Reducția este apoi, în același timp, o metodă (tipic fenomenologică) și o reflecție asupra metodei (a se vedea pentru detalii suplimentare Daniel Christoff, *op. cit.*, p. 36).

Excelente comentarii asupra diferitelor semnificații ale conceptului de *ἐποχή* pot fi găsite de cititorul interesat la Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, pp. 17, 55, 59–65, 67, 69, 76–77. Prof. Ströker subliniază: „The transcendental reduction requires, as part of its own procedure, the pre-giveness of the world, so that the world can then, in a certain way, be transcended. The transcendental reduction can be in-

initiated only by beginning with the world — and it can only be understood in terms of what it is and what it yields with respect to the world insofar as it leads beyond the world. This reduction must be radically conceived and universally executed: not only are the individual validities of being to fall under the epoché, but also the general thesis of the natural attitude is to be bracketed and the belief in the world as a whole inhibited. In the transcendental reduction I do not negate the world, as if I were a sophist; neither do I doubt the existence of the world, as if I were a skeptic; rather I exercise the phenomenological epoché with the intention, however, of leaving the being of the world undecided, so that it can become for me the object of phenomenological interrogation“ (*op. cit.*, p. 63).

Detalii suplimentare despre ἐποχή mai pot fi găsite în I. M. Bocheński, *op. cit.*, pp. 23–24 și 29–30 și în Arion L. Kelkel și René Schérer, *Husserl*, Paris, PUF, 1971, pp. 44–57.

Pentru o înțelegere mai bună a drumului parcurs de Husserl în elaborarea viziunii sale despre reducția transcendențială, trebuie consultate subcapitolele 56–62 din *Ideii directoare pentru o fenomenologie, I*, în care Husserl vorbește despre „reducțiile fenomenologice“ (la plural!). Acestea se referă la punerea între paranteze a științelor naturii și ale spiritului, la existența lui Dumnezeu (și ea afectată de ἐποχή), la logica pură ca mathesis universalis care suferă și ea devalorizarea universală. În ceea ce privește diferența dintre ἐποχή și îndoiala carteziană, *Meditațiile carteziene* vor aduce precizări esențiale. Este important să reținem, nu în ultimul rând, că prin aplicarea reducției transcendente, eu devin un simplu „spectator dezinteresat“, obiectiv și imparțial. ἐποχή înseamnă, așadar, o totală lipsă de „prejudecăți“ (presupoziții), o libertate totală (și față de tradiția filozofică!).

52. A se vedea și comentariul lui Roman Ingarden *op. cit.*, p. 208.

53. Aceasta este semnificația autentică a ceea ce filozoful german numește „puritatea transcendențială“ (*transzendente Reinheit*).

54. Comentînd acest din urmă fragment, Roman Ingarden afirmă: „Streng gesprochen darf auf Grund des bisher Gesagten nur folgendes behauptet werden: „Infolgedessen setzt tatsächlich

die von mir erfaßte natürliche Existenz der Welt — der Welt, von der ich lediglich reden darf — die Existenz des reinen *ego* und seiner *cogitationes* als eine an sich frühere Existenz voraus“ (*op. cit.*, p. 209).

55. Experiența transcendențială de sine este în realitate o analiză critică reflexivă a eului propriu (a conștiinței sale intenționale, precum și a obiectelor sale corelative. O spune Husserl însuși într-un rezumat al *Conferințelor pariziene*: „Fortgehende Selbstbesinnung als zusammenhängende Selbsterfahrung und konsequente Enthüllung und reine Deskription der typischen Modi der intentionalen Erlebnisse und ihrer vermeinten (erscheinenden, gedachten, gewerteten usw.) Gegenständlichkeiten, genau so wie sie bewußt sind“ (în *Husserliana I*, p. 190). Prin urmare, sînt indicate astfel două direcții ale descrierii și experienței transcendentale: pe de-o parte, trăirile intenționale ale conștiinței și, pe de altă parte, corelativele lor (*als reine Gemeintheiten*). Această experiență transcendențială de sine care nu este posibilă decît în cadrul atitudinii transcendentale îmi permite să devin conștient de faptul că toate obiectele lumii nu sînt pentru mine decît simple *cogitata* ale actelor mele intenționale, iar subiectivitatea transcendențială (dezvăluită în urma aplicării consecvente a reducției universale) reprezintă în fapt instanța originală care conferă sens și valabilitate, sau cu cuvintele precise ale lui Husserl, „die Urstätte aller Seinsbewährung und Sinngebung“. Experiența transcendențială de sine permite, așadar, să descoperim în subiectivitatea transcendențială acel fundament absolut cert, dincolo de care nu se mai poate merge.

Cu alte cuvinte, fiecare trăire a conștiinței (*Erlebnis*) are o esență proprie și un conținut particular care pot fi analizate în ele însele și în raport cu corelativele lor intenționale (după schema *ego-cogito-cogitatum*). A se vedea, de asemenea, subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică și conștiința pură ca domeniu de investigație al fenomenologiei“) din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*.

56. A se vedea și Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 62–64. Christoff comentează: „Dans les actes de la conscience, on distinguera donc trois «directions» — trois moments — de l'intentionnalité: intention actuelle de la chose, dans la perception, protention dans l'attente, dans l'anticipation, rétention dans le maintien du passé

immédiat qui fonde le souvenir et la remémoration. Ces trois «moments» ou, mieux, ces trois actes d'une seule conscience constituent dans leur complexité mobile ce que Husserl nomme «le présent vivant» (*op. cit.*, p. 63).

57. Un comentariu interesant pe această temă poate fi găsit (oarecum în mod surprinzător) la Benjamin Fundoianu în *Conștiința nefericită*, București, Humanitas, 1993, pp. 107–132, în eseuul său dedicat lui Husserl (mai exact, *Meditațiilor carteziene*).

58. În privința diferenței dintre metoda lui Descartes și cea a lui Husserl, a se consulta subcapitolul 32 al *Ideilor directoare pentru o fenomenologie*. Îndoiala carteziană nu pune între paranteze întreaga lume obiectivă, nu permite cu adevărat depășirea atitudinii naturale naive. Reducția lui Husserl nu e un demers pur negativ, ci — pentru a prelua inspirata formulare a prof. Ströker, „eine Methode der Sinnklärung von Seinssetzungen“, o metodă de clarificare a sensului tuturor actelor prin care noi „afirmăm“, „punem“ existența lumii. Aceasta demonstrează că între Husserl și Descartes există nu numai o diferență de radicalism al demersurilor lor filozofice, ci și de sens, de orientare, însă pe fondul unei afinități de adâncime.

59. Am preferat să traduc acest termen prin viață psihică (în loc de viață a sufletului), așa cum au făcut, de altfel, și traducătorii francezi ai *Meditațiilor*.

60. Am preferat să traduc aici *Geltungen* prin valorizări, întrucât este vorba despre toate actele prin care noi acordăm valabilitate (valoare) existenței obiectelor lumii.

61. Conceptul de transcendent capătă în ansamblul fenomenologiei husserliene conotații particulare, care exclud din principiu orice referință la vreun principiu extramundan, transcendent acestei lumi. Cât de delicată este noțiunea de transcendență la Husserl putem vedea din următorul comentariu al prof. Ströker: „The distinction between immanence and transcendence has its place within the natural attitude. In epistemology, however, it hides an unavoidable ambiguity. This ambiguity is conditioned by the fact that the real object, even though it is transcendent with respect to its corresponding immanent objects, nonetheless does not lie entirely outside of the intending act. Otherwise it would remain fundamentally unknowable“

(*op. cit.*, p. 51–52). În viziunea lui Husserl, obiectele sînt — dacă putem spune astfel — simultan transcendente și imanente conștiinței (mai exact, actelor sale). Încă în *Cercetări logice*, el afirma că ar fi o mare eroare aceea de a stabili o distincție netă între obiectele „pur și simplu imanente” (sau intenționale) și obiectele „reale” sau „veritabile” (transcendente) care ar corespunde primelor. Astfel de confuzii au fost posibile de-a lungul timpului tocmai datorită echivocului termenilor de imanență și transcendență, iar fenomenologia husserliană aduce în această privință cîteva necesare clarificări. Este absurd să încercăm a separa obiectul intențional („imanent”) de cel „real” („transcendent”), ele sînt fundamental legate între ele. Atunci cînd vorbim despre un obiect intențional, nu afirmăm prin aceasta neapărat că acesta există în realitate, ci doar faptul că el este obiectul unei intenții, al unei vizări. De aceea, este legitim să se vorbească despre o „imanență intențională” (în raport cu conștiința), ceea ce diferențiază net fenomenologia lui Husserl de filozofia lui Kant (pentru detalii suplimentare, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 50–53).

62. Pentru alte detalii, a se vedea și observațiile lui Roman Ingarden, *op. cit.*, pp. 210–211.

63. Lévinas și Peiffer traduc literal prin *transcendance d'inhérence irréelle*, ceea, ce, după părerea mea, este departe de a corespunde sensului original vizat de Husserl. În această privință, îi sînt recunoscător doamnei Elisabeth Ströker pentru a mă fi ajutat să descifrez mai exact intenția originală a lui Husserl. Traducerea termenilor *reell* și *irreell* ridică mari probleme, întrucît nu pot fi redate toate semnificațiile avute în vedere de filozoful german. În această privință, Lee Hardy comentează: „In describing the contents of mental acts, Husserl makes reference to their *reelle* components. By this he means to distinguish such components of mental acts from the objects that are intended within them as well as the sense by which they intend those objects. One must distinguish between the object that appears, the sense of the act in which the object appears, and the manifold appearances of the object. The latter are the *reelle* components of the act. I have translated *reelle* simply as «real» (*Translator's Note*, în Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. XI).

Comentînd la rîndul său raportul obiect real — obiect ideal la Husserl, Camil Petrescu afirmă: „Îndeosebi, l-a preocupat pe Husserl conținutul ideal, intențional, al actelor logice, așa-numita de el *obiectitate* (*Gegenständlichkeit*) ca să o deosebească de obiect, în sensul real, cu toată problema sensului deosebirii dintre obiectele reale și cele intenționale. (...) Se ivește aici o confuzie pe care Husserl vrea să o risipească neapărat, fiindcă o deosebire făcea și scolastica între obiectul mental, intențional, imanent conștiinței și obiectul real, transcendent. Cel dintîi este negreșit ireal; Husserl nu acceptă teza scolastică a unui obiect mintal, despărțit de obiectul real și totuși real și el (căci nu e posibilă, decît o singură realitate)“, Camil Petrescu, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică“, în *Doctrina substanței*“, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, pp.277, 299.

Cu alte cuvinte, atunci cînd îmi reprezint în mintea mea un anumit obiect, acesta este prezent într-un mod „imanent“ conștiinței mele (el este prezent în actul conștiinței mele). Îmi reprezint un anumit obiect înseamnă prin urmare că am o anumită reprezentare a acestuia în mintea mea (în conștiința mea), indiferent de existența reală sau de nonexistența acestuia. El nu este decît un simplu obiect intențional, mental și nu se află necesarmente în afara conștiinței mele. O reprezentare a unui anumit obiect poate fi, așadar, posibilă, chiar și atunci cînd obiectul respectiv nu are o existență propriu-zisă. Din punct de vedere fenomenologic, aceasta din urmă este secundară. De multe ori, se afirmă în grabă că acesta este un obiect imanent, dar principala sa caracteristică este faptul că e înainte de toate un obiect intențional. Componentele cu adevărat imanente ale actelor intenționale ale conștiinței nu sînt intenționale; ele constituie aceste acte, neavînd însă un caracter intențional.

64. Referitor la raportul dintre fenomenologie și teoria cunoașterii, Elisabeth Ströker afirmă: (Husserl's) project is not the doubting of knowledge that, in the natural attitude, has every right not to be doubted. Rather it is the grasping of what takes place and must take place in all knowledge so that knowledge can achieve what we take it to achieve. Thus, for Husserl, the question is not whether knowledge is capable of encountering its object. His question is, rather, how we are to comprehend the

fact that knowledge comes to have validity ascribed to it, and what the talk about its validity and truth means. Only in this respect does Husserl put knowledge in question. Phenomenology puts the achievements of knowledge into question insofar as the sense of its claim to validity remains unclarified. In other words, phenomenology is concerned with the sense of the distinction between valid knowledge and knowledge that merely makes a pretense to validity. The long-standing controversy over the relation between ontology and epistemology is decided by Husserl in favor of the priority of epistemology. For only a critique of knowledge can lead to the clarification of ontological assertions" (*op. cit.*, pp. 50, 53–54).

Aceasta explică și considerarea fenomenologiei ca „știință fundamentală” care este chemată să furnizeze fundamentul apodictic pentru o nouă logică și o nouă epistemologie. Aceasta explică în plus și *diferența calitativă* esențială dintre fenomenologie și ontologie sau metafizică. Husserl afirmă în mod clar anterioritatea teoriei cunoașterii (față de metafizică), ceea ce revine la a afirma că orice ontologie trebuie să se bazeze pe o preliminară teorie a cunoașterii.

65. A se vedea și subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică și conștiința pură ca domeniu de investigație al fenomenologiei”) din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*.

66. În textul original: „*einstimmig fortschreitende transzendente Erfahrung*”. Traducînd *einstimmig* prin concordant, am urmat sugestia lui Paul Ricoeur din glosarul său de termeni husserlieni (*op. cit.*, p. 522). Lévinas și Peiffer au folosit și ei aceeași soluție.

67. A se vedea și comentariul lui Roman Ingarden, *op. cit.*, pp. 211–212.

68. Husserl a insistat în repetate rînduri asupra destinului unic al acestei științe de o „singularitate nemaîntîlnită” care este fenomenologia transcendentă. Încă în 1911, cînd a publicat scurtul dar densul său eseu *Filozofia ca știință riguroasă*, el afirmase că, într-un anumit fel, fenomenologia a fost „nostalgia secretă a întregii istorii a filozofiei”, fiind chemată astfel să orienteze astăzi întregul destin al filozofiei moderne. Singularitatea acestei științe riguroase ce reprezintă contrariul absolut al tuturor științelor existente provine tocmai din radicalitatea absolută a demersului

său (*epoché*), din metoda sa și din folosirea unor concepte singulare (intenționalitate, evidență, conștiință intențională, intuiție eidetică ș.a.m.d.). Nu în ultimul rând, originalitatea fenomenologiei rezultă din scopul extrem de ambițios pe care și l-a propus (să arate cum se „constituie” obiectele lumii, să dea o bază sigură tuturor științelor empirice, să schițeze fundamentul unei noi ontologii, să „corecteze” demersul cartezian și cel kantian etc.). Prin urmare, ar fi vorba și despre schițarea unei noi teorii a cunoașterii, a spațiului și a timpului, despre o nouă logică și o nouă psihologie și, nu în ultimul rând, despre o nouă viziune asupra istoriei, schițată abia spre sfârșitul vieții sale, în *Criza științelor europene*. De asemenea, Husserl avea convingerea fermă că numai o nouă filozofie avînd o întemeiere riguroasă și un conținut univoc determinat (în care n-ar mai fi loc pentru ceea ce el numea cu relativ dispreț *private Meinungen und Anschauungen*, opinii și concepții personale) ne-ar mai putea salva din dezordinea spirituală în care am ajuns astăzi. Fenomenologia transcendentă are, de aceea, misiunea „istorică” de a furniza întregii omeniri un conținut de evidențe apodictice.

69. O completare a acestui fragment în *Husserliana I*, p. 240 (69, 10).

70. Această problemă a intersubiectivității transcendente reprezintă cheia de boltă a întregului demers husserlian în *Meditații carteziane* și va fi tratată pe larg în *Meditația a cincea*. Acuzația de solipsism a planat ani de-a rîndul asupra fenomenologiei transcendente (începînd cu etapa *Ideilor directe pentru o fenomenologie, I*). Un comentariu avizat asupra solipsismului transcendent și a căilor prin care Husserl încearcă să treacă dincolo de el poate fi găsit de cititorul interesat la Elisabeth Stroker, *op. cit.*, pp. 117–146.

71. Aceasta formează în realitate conținutul experienței transcendente de sine. Fiecare trăire a conștiinței care face parte din fluxul acesteia are o esență proprie, care poate fi analizată în particularitatea ei. Analiza intențională se poate realiza însă în două direcții: noematică (ținînd de obiectul intențional) și noetică (ținînd de actul conștiinței, prin care aceasta vizează obiectul respectiv). Dezvăluirea structurilor intenționalității care leagă cele două „versante” ale analizei este principalul rezultat al *Meditației a doua*.

72. Există și o variantă inițială diferită a acestui început de frază: „Ar fi o mare eroare să se afirme că...” (în *Husserliana I*, p. 240).

73. Cu alte cuvinte, este vorba despre credința „naivă” proprie atitudinii naturale în valabilitatea (indiscutabilă) a existenței lumii și obiectelor ei.

74. De la atitudinea naturală la cea transcendentă.

75. În sensul de a se raporta intențional la ea.

76. În privința intenționalității ca trăsătură fundamentală definitorie a conștiinței, a se vedea subcapitolul 84 („Intenționalitatea ca temă fundamentală a fenomenologiei”), din *Ideii, I*.

77. În mod curent, *erfassen* înseamnă: a prinde, a apuca, a cuprinde, a include, a înțelege, a pricepe, a sesiza. În glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce *erfassen* prin *saisir* (iar *Erfassung* prin *saisie*). Lévinas și Peiffer traduc prin *actes perceptifs*. În sens larg, în limbajul fenomenologic, a sesiza un obiect înseamnă a-l observa, a-l remarca, a-l percepe, a-l aprehenda.

78. În textul original: „ohne die natürliche Seinssetzung mit-zuvollziehen”. Lévinas și Peiffer traduc această parte prin: „sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquée dans la perception spontanément accomplie”. La rândul său, Lee Hardy traduce *Seinssetzung* prin „positing of being”. Referitor la acest concept, prof. Ströker afirmă: „Even though the real, actually existing object is not inside but outside consciousness, its reality cannot be established apart from those acts of consciousness in which it «counts as» an actually existing object, those acts in which it is referred to, believed, and in judgement explicitly posited. It is precisely this referring to being and positing of being, and the already implicit belief in being, that are placed in question by critical epistemology. A belief in being is merely co-performed within all objectifying intentions, and only within such intentions does it have its own proper function” (*op. cit.*, pp. 61).

Setzung este prin urmare o „punere” (a existenței), o „instituire” a ei, pe care o realizăm spontan în atitudinea naturală, un act tetic.

79. Cunoscut, în sens de prezent conștiinței, conștientizat.

80. Lévinas și Peiffer traduc aceasta prin: „Le fait que le moi réflexif n'effectue pas l'affirmation existentielle de la perception spontanée de la maison...“.

81. Eul transcendențial nu mai este impregnat de credința „naivă“ proprie atitudinii naturale. A fi „spectator dezinteresat“ reprezintă astfel o cerință esențială a demersului fenomenologic. Abținându-mă de la credința (naturală) în valabilitatea existenței lumii devin astfel un spectator „neimplicat“.

82. Descrierea obiectivă este una dintre caracteristicile fundamentale ale demersului fenomenologic. Comentând această trăsătură definitorie a fenomenologiei, I. M. Bocheński afirmă: „In der Forschung soll das Denken ausschließlich auf den Gegenstand gerichtet sein mit vollständiger Ausschaltung alles Subjektiven. Ferner, soll das phänomenologische Schauen deskriptiv beschreibend sein. Das heißt, der Gegenstand soll auseinandergelegt, seinen Teilen nach beschrieben, analysiert werden“ (*op. cit.*, pp. 26, 30).

Husserl însuși adăugase într-o notă pe marginea textului de față: „das Gesehene rein als solches, als was und wie“ (în *Husserliana I*, p. 240).

83. Este vorba, desigur, despre viața conștiinței care se raportează intențional la lume.

84. Inhibă, în sens de pune între paranteze, suspendă.

85. Este vorba despre atitudinea naturală.

86. Sfera egologică rămîne neatinsă în urma reducției transcendente.

87. A se vedea pentru mai multe detalii *Introducerea* prof. Ströker la ediția *Meditațiilor carteziane* pe care a îngrijit-o (*op. cit.*, pp. XVII).

88. Lévinas și Peiffer traduc *herausgemeint* prin *objectivés*, ceea ce pare a fi destul de departe de originalul german, care se referă mai degrabă la actul vizării unui anumit obiect în particular.

89. În textul original: *erfassend*. Aceasta trimite la un act de sesizare, de „cuprindere“, la o percepție (a unui obiect).

90. A se vedea și comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 212–214).

91. Așa după cum se poate observa, concretețea ego-ului este formată din universalitatea infinită a vieții sale intenționale (trăiri ale conștiinței) și obiectele intenționale corelative (în calitate de *cogitata*).

92. În sens de: care unește o trăire a conștiinței (*Erlebnis*) cu alta.

93. Lévinas și Peiffer traduc prin *unité objective*. La rîndul său, Ricoeur traduce *gegenständlich* prin *objectif*, o soluție desigur corectă, dar care nu redă întregul sens vizat de Husserl. Nu e lipsit de interes de menționat faptul că, în textul său dedicat filozofului german, Camil Petrescu traduce *Gegenständlichkeit* prin „obiectitate” (la fel precum N. Bagdasar), care înseamnă ceva mai mult decît o simplă entitate obiectivă. Am ales pentru traducerea de față termenul de obiectual (respectiv obiectualitate), care sugerează tocmai esența unui obiect, ceea ce-l face pe acesta să fie un obiect în sensul deplin al cuvîntului.

De altfel, la Husserl există o anumită diferență între *Gegenstand* și *Objekt* care de obicei au același sens. *Gegenstand* este obiect (de la ob-iect!) al percepției sau al reprezentării, așa cum se prezintă el, împreună cu toate caracteristicile sale. Comentînd această diferență, Ricoeur afirmă: „Le *Gegenstand* est le vis-à-vis de la perception et de ses actes apparentés, donc de l'attention au sens strict (*erfassen, auf-etwas-achten*); L'*Objekt* est le vis-à-vis de la conscience sous toutes ses formes (chose et valeur)” (*op. cit.*, p. 119).

94. Cu alte cuvinte: într-o multiplicitate de aspecte legate între ele prin raporturi precis determinate, care formează unitatea obiectului percept.

95. Intenționalitatea apare încă la scolastici (sf. Toma a preluat-o și el la rîndul lui!). Referitor la aceasta, Jacques Maritain afirma: „Il y a certes plus de sept siècles que cette découverte a été faite. On pourrait aussi noter la dépendance où certains aspects caractéristiques de la phénoménologie semblent se trouver à l'égard de Duns Scot, en particulier de sa théorie des idées et de l'*esse objectivum*” (Jacques Maritain, *op. cit.*, pp. 199–200).

Maritain afirmă chiar că noțiunea de intenționalitate, în transformarea pe care a cunoscut-o (prin redefinirea sa în sens fenomenologic, de către adepții „neocartezianismului” contemporan) și-a pierdut eficiența și valoarea.

96. Sinteza, identificarea și constituirea sînt legate între ele, formînd nucleul dur al fenomenologiei transcendente a lui Husserl. La acesta se adaugă problemele genezei (active și

pasive). Intenționalitatea lui Husserl are drept principală caracteristică faptul că este *constituantă, sinnstiftend*. Obiectele sînt „constituite” de către operațiunile „donatoare de sens” ale intenționalității. Aceste probleme vor fi tratate pe larg în următoarele două meditații.

97. Lévinas și Peiffer traduc *Zeitlichkeit* prin durată, ceea ce nu corespunde întru totul originalului german.

98. *Erscheinung* în sens de manifestare, apariție, fenomen, prezentare. Lévinas și Peiffer traduc prin *phénomène* și *présentation* (uneori ei aleg însă *apparition, apparence*). Lee Hardy traduce prin *appearance*.

99. Este vorba despre legături între cogitații care constituie o unitate, o conștiință unitară.

100. Cu alte cuvinte, identic în multiplicitatea aparițiilor sale.

101. A se vedea nota 63. În cazul de față s-ar putea spune că obiectul este immanent conștiinței în mod intențional. Întreaga problemă trebuie legată de raportul noesă-noemă.

102. Mai exact spus, despre identitatea obiectului intențional, perceput în mod treptat și unilateral, sub o multiplicitate de aspecte diferite între ele.

103. Pentru o clarificare a termenului „sintactic” la Husserl, a se vedea subcapitolul 11 („Obiectivități sintactice și substraturi ultime. Categorii sintactice”) din *Ideii directoare pentru o fenomenologie, I*.

104. Întreaga viață a conștiinței compusă din fluxul actelor sale (orientate după triada *ego-cogito-cogitatum*) și din multiplicitatea modurilor de conștiință prin care percepem obiectele este ea însăși o sinteză universală care cuprinde la rîndul său toate sintezele particulare. Forma ei fundamentală este conștiința immanentă universală a timpului.

105. Lévinas și Peiffer traduc această sintagmă prin „actes perceptifs de l'attention”.

106. Percepția oricărui obiect este mereu incompletă, „inadecvată”; de aceea, ea rămîne întotdeauna perfectibilă. În mod obișnuit, noi nu percepem decît anumite laturi sau aspecte ale acestuia, rămînînd deschisă posibilitatea apariției unor noi determinații ale obiectului. De aceea, orice percepție actuală este neîncetat însoțită de un anumit orizont de nedeterminare, obiectul nefiind dat niciodată în mod total sau definitiv. El este

doar un pol de identitate în multiplicitatea aspectelor sale (a modurilor sale de apariție), un substrat al actelor noetice, însă funciarmmente diferit de celebrul „obiect în sine” incognoscibil al lui Kant. Prin urmare, se poate afirma că obiectul intențional nu are aceeași „existență absolută” ca actul conștiinței constituante, ci posedă doar o existență „relativă” (cu un anumit orizont de nedeterminare, ce cuprinde potențialități încă neactualizate, dar actualizabile).

107. A se vedea Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 62–67.

108. Cu alte cuvinte, care se actualizează, care sînt „trezite la viață” permanent. Husserl folosește aici un verb specific: *wecken* (literal, a trezi).

109. Analiza intențională luată în acest sens este doar o primă etapă, care va fi urmată apoi de analiza constituirii genetice. Prof. Ströker comentează: „At this point it became clear that the actuality and potentiality of intentional experiences not only are related to each other as what is thematically given to what is co-given in its horizon, but also and above all are related to each other in a temporal way. Thus intentional analysis is to be further developed into a procedure for revealing earlier constitutive layers of sense and for disclosing those anonymous sense-bestowing pre-accomplishments that have already entered into the objective unities whose constitution is complete. Only by doing so does intentional analysis become genetic analysis of constitution” (Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 146–147).

110. Cu alte cuvinte, fiecare fază a percepției nu revelează decît un singur aspect, o singură latură a obiectului.

111. Lévinas și Peiffer traduc această sintagmă prin „ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même”.

112. Altfel spus, de către evidența pe care o putem obține în urma explicitării orizonturilor intenționalității constituante.

113. În textul original: *Erscheinungen*. Are sensul de apariții, manifestări, fenomene. A se vedea și nota 98.

114. Cu alte cuvinte, de îndată ce trecem de la generalitatea nedefinită (lipsită de determinatii particulare) a obiectului intențional la determinarea sa mai exactă.

115. A se vedea și comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 214–215).

116. A se vedea și *Husserliana I*, p. 241 (89, 5).

117. Sintezele de confirmare reprezintă o etapă esențială a constituirii obiectului într-un proces practic nelimitat. Experiența „demonstrativă” este în acest context indisolubil legată de sintezele de confirmare. Comentînd asupra acestei probleme fundamentale a fenomenologiei husserliene, prof. Ströker afirmă: „It is identifying syntheses of coincidence of object-noemata belonging to different types that constitute the syntheses of confirmation. Such syntheses also condition the possibility of always being able to return to the object, of constituting it again and again as the same object against a changing background of experience. These syntheses also show, however, that the positing of the object's reality is never final, that its synthesis of confirmation can never be finalized, and that, with respect to its mode of being, it is an object only in the essentially infinite progress of an ongoing constitution” (*op. cit.*, p. 111).

118. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 108–109.

119. Cu alte cuvinte, ea este întotdeauna acompaniată de preintenții și cointenții nerealizate, neîmplinite, al căror sens vizat nu a fost realizat.

120. În textul original: *Synthese der Einstimmigkeit*. A se vedea și nota 117.

121. Referitor la complexa problemă a constituirii obiectualităților și a eului pur, unul dintre punctele esențiale ale fenomenologiei husserliene, a se vedea și Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 103–106, 146–165. De asemenea, Daniel Christoff, *op. cit.*, pp. 50–55, Arion Kelkel și René Schérer, *op. cit.*, pp. 57–64.

Toate actele conștiinței „constituie” obiectualitățile ei. Avem de-a face astfel cu sinteze în care conștiința constituie unitatea unei entități intenționale, mai exact, în calitate de aceeași unitate (identică), ce se poate prezenta sub mai multe aspecte. La limită, fenomenologia lui Husserl ajunge astfel la concluzia că întreg universul este rezultatul unei neîncetate constituirii intenționale (de aceea, se spune că Husserl a elaborat un idealism constitutiv transcendențial).

122. În textul original: *gesetzte*. Pentru *Setzung*, a se vedea nota 78.

123. Este vorba, firește, despre analiza modului în care sînt „constituite” obiectele.

124. Husserl însuși se întreabă (într-o notă făcută pe marginea manuscrisului său) dacă această problemă esențială nu intervine cumva prea târziu în mersul meditațiilor sale. Este important să reținem faptul că unul dintre scopurile principale ale acestei penultime meditații este acela de a completa idealismul transcendent (schițat în linii mari în primele trei meditații), printr-o introducere a problemelor genetice (geneza activă și geneza pasivă). Se trece, prin urmare, dintr-o dimensiune statică într-una dinamică. Husserl ajunge astfel la concepția unui eu în calitate de pol identic al tuturor trăirilor conștiinței sale (*Erlebnisse*), i.e. ca un pol identic în fluxul permanent al cogitațiilor sale, un substrat de habitualități, un substrat al proprietăților sale permanente, urmînd anumite legi ale composibilității.

125. Este vorba despre autoconstituirea transcendentă a eului pur.

126. În textul original: *Habitualitäten*. Lévinas și Peiffer folosesc în mod constant forma latină (*habitus*) care înseamnă literal aspect exterior, înfățișare, fel, formă, conformație, poziție, dar și fel de a fi, stare, natură, caracter propriu, dispoziție. Sensul vizat de Husserl este însă acela de proprietăți permanente.

127. A se vedea și observațiile lui Roman Ingarden (*op. cit.*, pp. 215–218).

128. În sensul unei luări originare de cunoștință (*Kenntnisnahme*).

129. A se vedea și Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 159–162.

130. Despre variația eidetică, prof. Ströker afirmă: „From that point on, the intuition of essence would occur instead within a process where all possible variations of an example were freely simulated and run through in imagination. This process would be carried out up to the very limits of what is conceivable given the nature of the example, culminating in a synthesis of coincidence of that which remains invariant throughout all such modification. The essence, or *eidos*, then is nothing but this invariant“ (*op. cit.*, p. 74).

131. Este vorba, desigur, despre posibilitățile de modificare a percepției obiectului.

132. A se vedea și subcapitolul 3 din *Idei directoare pentru o fenomenologie*, I, în care Husserl vorbește pentru prima dată despre intuiția eidetică. Despre *Wesensschau* ca o deviză funda-

mentală a fenomenologiei, I. M. Bocheński afirmă: „Die Hauptregel der phänomenologischen Methode ‚zu den Sachen selbst!‘ bedeutet zunächst, daß man diese Sachen geistig sehen soll. Die phänomenologische Methode ist eine Methode der Intuition, des geistigen Schauens. Nach den Phänomenologen liegt ein solches Schauen überhaupt jeder wahren Erkenntnis notwendigerweise zugrunde. Schauen kann man aber nur das Gegebene. Das Schauen selbst aber ist ein (innerliches, geistiges) Aussprechen des Phänomens. Hierzu ist folgendes zu bemerken: die Intuition wird sowohl dem diskursiven Erkennen als auch der Abstraktion entgegengestellt. Wir verstehen unter Intuition ein direktes, aber *nicht* ein erschöpfendes Erfassen des Gegenstandes“ (*op. cit.*, pp. 25–26). A se vedea și Nicolae Bagdasar. *Teoria cunoaștinței*, Casa Școalelor, București, 1944, pp. 442–446).

133. Termenul german este *Kompossibilität*. Composibil înseamnă a fi posibil în același timp. Comentînd pe marginea acestui termen, Camil Petrescu adaugă: „Înăuntrul acestui «ego transcendental» se reconstituie eidetic tot universul, dar firește că avem de-a face cu un univers de pure posibilități. Totuși, acest univers immanent de pure posibilități are legile lui esențiale și necesare apriorice, acelea ale coexistenței și succesiunii egologice ale composibilității. Legile generale ale composibilității sînt, după Husserl, legile cauzalității, termen căruia el îi preferă, în sfera transcendentală, pe cel de motivare“ (*op. cit.*, p. 309).

134. A se vedea și comentariul lui Roman Ingarden (*op. cit.*, p. 218).

135. Pentru detalii asupra intuiției categoriale, a se vedea comentariul prof. Ströker (*op. cit.*, pp. 72–73). De asemenea, subcapitolul 10 din *Idei directoare pentru o fenomenologie, I*.

136. Întreaga meditație a cincea va fi dedicată intersubiectivității transcendente, ca o etapă finală și cheie de boltă a demersului fenomenologic.

137. Apercepția este un termen folosit pentru prima oară de Leibniz care face o distincție netă între percepții (stările de conștiință de care nu sîntem conștienți) și apercepții (stările de care sîntem conștienți). Prin urmare, în viziunea lui Leibniz, apercepția este conștiința reflexivă a stărilor interne prin care ceea ce este difuz în conștiință este reprezentat în mod clar și distinct. Termenul a fost folosit apoi și de Kant, la care apercepția desem-

nează o facultate a conștiinței de a fi conștientă de sine. Kant distinge apoi aperccepția empirică de cea transcendențială (pură), care cuprinde orice diversitate într-o unitate a sintezei, reprezentînd astfel condiția unității oricărei cunoașteri.

138. Pentru mai multe detalii despre geneza activă și pasivă, precum și despre legătura ei cu ansamblul operei lui Husserl, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 149–159. Este important de notat faptul că tema genezei active și pasive trebuie pusă în legătură cu celelalte probleme precum: actualitate și potențialitate, orizonturile intenționalității, modurile în care obiectele sînt date conștiinței. În acest context, *die passive Selbstgegebenheit* poate fi considerată ca o descoperire fundamentală a lui Husserl.

139. Este vorba, firește, despre conștiință și lumea exterioară.

140. Între idealismul transcendențial al lui Husserl și cel al lui Kant există cîteva deosebiri majore, însă pe fondul unei afinități de adîncime (subliniate mai ales de criticii lui Husserl!). Pentru acesta din urmă, nu se mai pune problema existenței unui obiect în sine, incogniscibil, accentul principal căzînd pe investigarea operațiunilor constitutive ale conștiinței (obiectele sînt considerate doar în calitatea lor de *cogitata*, de corelative intenționale ale conștiinței). A vorbi atunci despre o lume care se „ascunde” în spatele aparențelor devine un nonsens pentru fenomenolog, preocupat doar să descrie articulațiile fenomenelor care se prezintă conștiinței (a se vedea și nota 40).

Deși problema condițiilor de posibilitate ale cunoașterii rămîne și la Husserl în centrul atenției, metoda fenomenologică conduce în final la un nou concept de *a priori*.

141. Lévinas și Peiffer traduc *Fremderfahrung* prin *expérience de l'autre*. Am preferat sintagma „experiența alterității”, pentru simplul motiv că „celălalt” este tocmai *alter ego*, alteritatea, ceea ce e diferit (străin) de mine. Sintagma „experiența celuiilalt” ar fi fost într-un anumit mod echivocă, cu atît mai mult cu cît Husserl folosește termenul *Fremdes* (și nu *der Andere*). Cu toate acestea, *die Fremderfahrung* rămîne acea experiență prin care eu îl experimentez pe „celălalt” (pe baza unei „aprezentări” și „cuplări”, așa după cum se va vedea mai tîrziu).

142. Pentru un comentariu avizat asupra acestei probleme, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 117–146. Problema depășirii solipsismului transcendențial e tratată de Husserl pentru

prima dată abia în *Meditații carteziane*. În *Criza științelor europene* el va reveni apoi asupra ei, legînd-o însă de un context nou, și anume de schițarea unei filozofii a istoriei. Există, se pare, fragmente (mai ales în manuscrisele încă nepublicate din arhiva Husserl) care par să indice faptul că Husserl simțea nevoia de a pune un accent mai mare pe faptul că alteritatea nu este o simplă oglindire, reflectare a eului propriu, așa cum ar putea să se înțeleagă la o lectură superficială a *Meditațiilor carteziane*.

143. În textul original: „sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende“. Lévinas și Peiffer traduc prin: „Les autres se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent“.

Husserl face apoi o distincție între *Körper* și *Leib*, care în limbajul curent desemnează aproximativ același lucru (corp fizic). Lévinas și Peiffer traduc *Körper* prin *corps*, iar *Leib* prin *corps organique*, tocmai pentru a marca distincția dintre cele două. De menționat și faptul că Husserl folosește și termenul *Körperleib*, practic intraductibil în limba română. Am optat pentru traducerea lui *Körper* prin corp și a lui *Leib* prin trup.

144. În textul original: *Eigenheitssphäre*. Lévinas și Peiffer traduc acest termen prin *sphère propre d'appartenance* (e interesant de notat că tot prin sferă proprie de apartenență a tradus și Camil Petrescu — a se vedea *op. cit.*, p. 311). Prin aceasta, Husserl desemnează tocmai sfera a ceea ce-mi aparține prin esență, sfera „propriului“. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 131–134.

145. În glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce *eigen*, *Eigenheit*, *Eigensein*, *Eigenwesen* prin *propre*, *spécificité*, *être propre*, *essence propre*.

În legătură cu ἐποχή tematică, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 134–136. Trebuie reținut faptul că ea este o a doua etapă care are loc pe fundalul primei reducții transcendente și care reprezintă momentul decisiv al constituirii intersubiectivității transcendente, pornind de la sfera proprie a ego-ului.

146. Lévinas și Peiffer traduc *Geltungseinheiten* prin *unités de signification valables*.

147. În textul original: *naïve Seinsgeltung*. Este vorba despre valabilitatea pe care o acordăm, în atitudinea naturală, existenței

obiectelor exterioare contingente. Husserl folosește permanent termenul „naiv“ ca opus cunoașterii științifice. Pentru alte detalii, a se vedea subcapitolul 39 din *Ideii directoare pentru o fenomenologie, I*.

148. În textul original: *eigenheitliche Natur*. Lévinas și Peiffer traduc prin *nature qui m'appartient*. Sintagma desemnează acea sferă a „propriului“ care rezultă în urma aplicării celei de-a doua reducții (tematice).

149. A se vedea nota 143.

150. Chinestezia desemnează totalitatea senzațiilor care reflectă mișcările omului, mișcările corpului său.

151. În textul original: *eigenheitlich reduziertes Leib*. Este vorba și în acest caz despre un corp redus la sfera sa proprie din care face parte nici un obiect transcendent lui.

152. Mai exact spus, în calitate de corelativ al conștiinței intenționale constituante.

153. În sensul de ceea ce-mi aparține, de ceea ce-mi este propriu în mod esențial.

154. Pentru mai multe detalii asupra conceptului de originaritate, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 108–110.

155. În textul original: *intentionale Leistungen*. Este vorba despre rezultatele operațiunilor constitutive ale conștiinței în cadrul experienței alterității.

156. În textul original: *Universum des Selbsteigenen*, sfera proprie (de apartenență).

157. Mai exact spus, întemeiat pe acel prim strat primordial, care a fost evocat anterior.

158. Mai exact spus, un mod de conștiință în care obiectul este dat în „original“, „în persoană“.

159. A se vedea și Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 138–145. Ideea esențială este aceea că *alter ego* nu-mi este dat în mod direct (în originaritatea lui), ci indirect, prin intermediul prezentării mele care pornește de la corpul „celuilalt“.

Prin urmare, primul pas în constituirea lumii obiective (unice) îl reprezintă prezentarea „celuilalt“, a cărei experiență interioară îmi rămîne însă străină, inaccesibilă. Cuplul originar (*ego — alter ego*) va conduce apoi la formarea unei comunități unice și universale de monade. Să mai notăm, în sfârșit, că Husserl folosește

aici doi termeni distincți care vor fi de acum înainte fundamentali în elucidarea mecanismelor experienței alterității: este vorba despre prezentare (*Präsentation*) și aprezentare (*Appräsentation*).

160. Altfel spus, abia aprezentarea de către mine însumi a unei alte sfere originale (aparținând celui alt) conferă acestuia din urmă sensul de „celălalt” (*alter ego*). Tot ea mă face conștient pentru prima dată de coexistența unui *alter ego*.

161. Complexitatea desemnează totalitatea trăsăturilor psihofizice care caracterizează o persoană.

162. Mai exact spus, cu propriul meu corp aflat „aici”. „Aici” și „acolo” fac parte dintr-un sistem de referință în centrul căruia se află corpul meu.

163. În textul original: *analogisierende Auffassung*. Este vorba deci despre un act de aprehendare (Ricoeur traduce *Auffassung* prin *appréhension*!), de sesizare a unui obiect străin sau a unei ființe străine. Aceasta este tocmai perceperea lui în cadrul unei experiențe a alterității.

164. În textul original: *als Analogon von Eigenheitlichem*. Cu alte cuvinte, „celălalt” nu poate fi conceput decât ca avînd o sferă proprie asemănătoare sferei mele proprii.

165. Husserl folosește aici termenul specific *Weckung*, pe care Lévinas și Peiffer îl traduc prin *évocation*.

166. În legătură cu semnificația termenului „ireal”, a se vedea nota 63.

167. Este vorba aici despre o pătrundere prin empatie în sfera celui alt.

168. În textul original: *Ich-Du-Akte*. Lévinas și Peiffer traduc prin *actes allant de moi à toi*. Sensul acestora este însă total diferit de raportul dialogic dintre un eu și un tu, așa cum apare el în textele lui Martin Buber (mai ales, în *Ich und Du*).

169. *Lebenswelt* este un concept-cheie pentru înțelegerea corectă a mesajului pe care Husserl ni l-a transmis în ultima sa carte, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*. Pierderea legăturii cu această „lume a vieții” a reprezentat punctul de plecare al unei întregi evoluții a științei occidentale care a culminat cu pozitivismul reduționist al secolului al XIX-lea și începutului de secol XX. Pentru alte detalii, a se vedea capitolul 2, subcapitolul 9 (h) din *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*. A se vedea, de asemenea, Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 165–209.

170. În textul original: *die Vorgegebenheit*, adică faptul de a fi deja dat (în calitate de entitate constituită).

171. În textul original: *anschauungsferne Begriffe*). Așa după cum știm, fenomenologia transcendențială conferă un nou sens intuiției, care devine acum fundament al cunoașterii. Vechea opoziție dintre intuiție și gândire (cunoaștere rațională) dispare astfel în fenomenologia husserliană, în care intuiția are un rol esențial în „umplerea” intențiilor. Acestea sînt la început vide, urmînd a fi „umplute” abia ulterior, printr-un proces de verificare și confirmare.

172. În legătură cu raportul dintre fenomenologie, metafizică și teoria cunoașterii, a se vedea Elisabeth Ströker, *op. cit.*, pp. 215–221. Este important de reținut însă că prioritatea pe care Husserl o acordă teoriei cunoașterii față de metafizică nu este în realitate decît o altă expresie a priorității absolute a fenomenologiei, ca fundament al tuturor științelor de fapte. Singura filosofie radicală nu poate fi decît fenomenologia transcendențială, „cea mai radicală formă a cunoașterii de sine”, „izvor al oricărei cunoașteri”, singura știință cu o întemeiere absolută riguroasă, fundament al unei noi ontologii.

Comentariile despre opera lui Husserl formează o literatură compactă aproape imposibil de parcurs în mod exhaustiv. De la dispariția filozofului în 1938 și pînă astăzi, interesul pentru fenomenologia husserliană n-a încetat să dea naștere unor exegeze ample sau unor perspective punctuale aplicate. Fenomenologia are astăzi o circulație mondială; există cercuri fenomenologice în toate continentele lumii, sînt editate reviste prestigioase (începînd cu celebra *Analecta husserliana* și terminînd cu buletine de informare precum *Phenomenology Information Bulletin*). Mai mult chiar, opera vastă a lui Husserl a dat naștere unei firești specializări exegetice, care se află de altfel în perfect acord cu normele și criteriile de raționalitate ale comunității științifice. Într-un cuvînt, posteritatea lui Husserl este copleșitoare. Premoniția sa din 1930 („*Ich bin der Zukunft sicher...*“) s-a adeverit pe deplin.

În aceste condiții, prezentarea unei bibliografii a exegezei operei lui Husserl este prin definiție sortită unei unilateralități și incompletitudini funciare. Am ales totuși în continuare cîteva dintre cele mai importante studii despre opera lui Husserl care au apărut în ultimii 50 ani, cu dorința de a pune la dispoziția cititorului interesat un *minim* ghid de lectură. Prin urmare, bibliografia de față nu are decît ambiția de a fi o minimă orientare în adevăratul labirint care este astăzi exegeza operei husserliene.

AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*, Den Haag, 1970.

AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.

ANDREW, K. W., *The Givenness of Self and Others in Husserl's Transcendental Phenomenology*, în: *Journal of Phenomenological Psychology* 13, 1982.

ASEMISSEN, H. U., *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, 1957.

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *E. Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989.

BIEMEL, W., *Husserls Encyclopedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, în: *TP* 12, 1950.

- BIEMEL, W., *Die entscheidenden Phasen in der Entfaltung von Husserls Philosophie*, in: ZPF 13, 1959.
- BIEMEL, W., *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag, 1972.
- BIEMEL, W., *Reflexionen zur Lebensweltthematik*, in: *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag, 1972.
- BOCHENSKI, I. M., *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Bern, 1954.
- BOEHM, R., *Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl*, in: ZPF 13, 1959.
- BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, 1968.
- BREDA, H. L., van, (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie. Actes du colloque international de phénoménologie*, Bruxelles, Paris, 1952.
- BREDA, H. L. van, (ed.), *Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs*, in: Breda și Taminiaux (editori), 1959.
- BREDA TAMINIAUX (ed.), *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*, La Haye, 1959.
- BREDA TAMINIAUX (ed.), *Edmund Husserl. 1859–1959*, La Haye, 1959.
- BROEKMAN, J. M., *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, 1963.
- CARR, D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston (Ill.), 1974.
- CARR, D., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1987.
- CHRISTOFF, D., *Husserl ou le retour aux choses*, Paris, 1965.
- CLAESGES, U., HELD, K., (ed.), *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972.
- DREYFUS, H. L., (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.), London, 1982.
- ELEY, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1962.
- ELLISON, F. A., McCORMICK, P. (ed), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame (Ind.) / London, 1977.
- FARBER, M., *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge (Mass.), 1943.
- FINK, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: KSt., XXXVIII, 1933.
- FINK, E., *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*. Den Haag, 1966.
- FINK, E., VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1 u. 2*, Dordrecht / Boston / London, 1988.
- FOLLESDAL, D., *Husserl's Notation of Noema*, in: *The Journal of Philosophy*, 66, 1969.
- GADAMER, H. G., *Die phänomenologische Bewegung*, in: PRdsch 11, 1963.
- GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, 1968.
- GURWITSCH, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston (Ill.), 1966.

- HARTMANN, K., *Abstraction and Existence in Husserl's Phenomenological Reduction*, in: JBSP 2, 1971.
- HARTMANN, K., *Metaphysics in Husserlian Phenomenology*, in: JBSP 16, 1985.
- HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, 1966.
- HELD, K., *Einleitung zu: E. Husserl. Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, 1985.
- HERING, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, 1926.
- HOLENSTEIN, E., *Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie*, in: TF 13, 1971.
- HOLENSTEIN, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, 1972.
- HUSSERL, E., *Revue Internatinal de Philosophie 1 (1938/1939) No. 2. (Gedächtnis-Nummer zu Husserls Tod)*, 1939.
- HUSSERL, E., *Husserl. Troisième colloque philosophique de Royaumont*, Paris, 1959.
- IHDE, D., ZANER, R. M., (ed.), *Interdisciplinary Phenomenology*, The Hague, 1977.
- IJSSELING SAMUEL, (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1990.
- INGARDEN, R., *Bemerkungen zum Problem Idealismus — Realismus*, in: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, JPPF, Ergänzungsband, 1929.
- INGARDEN, R., *Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden*, Krakau, in: *Husserliana, I*, 1950.
- INGARDEN, R., *Über den transzendenten Idealismus bei E. Husserl*, in: Breda / Taminiaux (ed.), 1959.
- INGARDEN, R., (ed.), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968.
- JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag, 1970.
- JANSSEN, P., *Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, in: Claesges / Held (ed.), 1972.
- JANSSEN, P., *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Freiburg / München, 1976.
- JEANSON, F., *La phénoménologie*, Paris, 1952.
- KELKEL, L., SCHERER, R., *Husserl*, Paris, 1964.
- KERN, I., *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl*, in: TP 24, 1962.
- KERN, I., *Kant und Husserl*, Den Haag, 1964.
- KOCKELMANS, J. J., *A First Introduction into Husserl's Phenomenology*, Pittsburg / Louvain, 1967.
- KOLAKOWSKI, L., *Husserl and the Search for Certitude*, New Haven / London, 1975.
- LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloh, 1963.

- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt, 1968.
- LANDGREBE, L., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, 1982.
- LAPOINTE, F. H., *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979). Preceded by a Bibliography of Husserl's Writings*, Bowling Gree (Ohio), 1980.
- LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930.
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967.
- LYOTARD, J. -F., *La phénoménologie*, Paris, 1954.
- MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974.
- MARITAIN J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, 1963.
- MARX, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München, 1987.
- MEIST, K. R., *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, in: ZPF 34, 1980.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M., *Eloge de la philosophie*, Paris, 1953.
- MOHANTY, J. N., *Edmund Husserl. Theory of Meaning*, The Hague, 1976.
- MOHANTY, J. N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1985.
- MURALT, de A., *L'idée de la phénoménologie. L'Exemplarisme husserlien*, Paris, 1958.
- NOACK, H., (ed.), *Husserl*, Darmstadt, 1973.
- PEURSEN, C. A., van, *Phenomenology and Reality*, Pittsburg / Louvain, 1972.
- RICOEUR, P., *Introduction*, in: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.
- RICOEUR, P. *Etudes sur la Méditations Cartésiennes de Husserl*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 52, 1954.
- RICOEUR, P., *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 1. 1975.
- SCHERER, R., *La phenomenologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, 1967.
- SCHUTZ, A., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: PRdsch 5, 1957.
- SCHUTZ, A., *Husserl's Importance for the Social Sciences*, in: Breda / Taminaux (ed.), 1959.
- SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, 1977.
- SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th., *Phänomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: Hst 1, 1984.
- SEPP, H. R. (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg / München, 1988.

- SOKOLOWSKI, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, 1964.
- SOKOLOWSKI, R., *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston. (Ill.), 1974.
- SOKOLOWSKI, R. (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Washington, 1988.
- SPIEGELBERG, H., *Der Begriff der Intentionalität in der Skolastik, bei Brentano und bei Husserl*, in: *Philosophische Hefte* 5, 1936.
- SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vol, The Hague, 1960.
- SPIEGELBERG, H., *The Context of Phenomenological Movement*, The Hague / Boston / London, 1981.
- STEGMULLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1978.
- STEIN, E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, in: *Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1929.
- STRASSER, St., *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, in: *ZPF* 29, 1975.
- STRÖKER, E., „Einleitung“ in: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1977.
- STRÖKER, E., (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls*, Frankfurt a. Main, 1979.
- STRÖKER, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. Main, 1987.
- STRÖKER, E., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a. Main, 1987.
- STRÖKER, E., *Husserl and Philosophy of Science*, ed. by Lee Hardy, Washington, 1988.
- STRÖKER, E., *Phenomenology as First Philosophy: Reflections on Husserl*, in: *Sokolowski* (ed.), 1988.
- STRÖKER, E., (cu JANSSEN, P.), *Phänomenologische Philosophie*, München, 1989.
- SZILASI, W., *Einführung in die Phänomenologie E. Husserl*, Tübingen, 1963.
- TAMINIAUX, J., *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, in: *RPL* 54, 1956.
- THEVENAZ, P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie*, Neuchâtel, 1966.
- TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, 1962.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967.
- VELKLEY, R., *Husserl*, in: *Leo Strauss and John Cropsey, History of Political Philosophy*, Chicago, 1987.
- YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague / Boston / London, 1982.

PRESCURTĂRI FOLOSITE

<i>HSt</i>	<i>Husserl Studies</i>
<i>JBSP</i>	<i>The Journal of the British Society for Phenomenology</i>
<i>KSt</i>	<i>Kant-Studien</i>
<i>PRdsch</i>	<i>Philosophische Rundschau</i>
<i>RPL</i>	<i>Revue Philosophique de Louvain</i>
<i>TP / TF</i>	<i>Tijdschrift voor Philosophie. / Tijdschrift voor Filosofie</i>
<i>ZPF</i>	<i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i>

GLOSAR

Glosarul de față a fost întocmit cu scopul de a da cititorului o minimă perspectivă asupra variantelor de traducere a conceptelor fundamentale pe care le folosește Husserl în *Meditații carteziene*. Prin urmare, el nu are ambiția de a fi un glosar exhaustiv de termeni fenomenologici (husserlieni) în general. Pentru completare, cititorul interesat poate consulta glosarul întocmit de Paul Ricoeur la sfârșitul traducerii sale din *Idei directoare pentru o fenomenologie pură*, I, 1950, Paris, Gallimard, pp. 519–530.

Abstufung	gradație
Abwandlung	modificare
Adäquation	adecvare
Aktualität	actualitate
Analogon	analogon
Analyse	analiză
— intentionale	— intențională
— phänomenologische	— fenomenologică
Andere, der	celălalt
Animalia	ființe
Anschauung	intuiție
— kategoriale	— categorială
— passive	— pasivă
— verbildlichende	— prefigurantă
apodiktisch	apodictic
Apodiktizität	apodicticitate
Apperzeption	apercepție
Appräsentation (des Anderen)	aprezentare (a celuiilalt)
Assoziation	asociere
— paarende	— prin cuplare
Auffassung	percepere, sesizare, aprehendare
— analogisierende	— asimilantă (prin analogie)
Auslegung	explicitare
— intentionale	— intențională
— transzendental-phänomeno- logische	— transcendental-fenomenologică
ausweisen	a demonstra
Bedeutung	semnificație

Begründung	întemeiere
— absolute	— absolută
Besonderung	particularizare
Bewährung	confirmare
Bewußtsein	conştiinţă
Bewußtseinsakt	act al conştiinţei
Bewußtseinsaktualität	actualitate a conştiinţei
Bewußtseinserlebnis	trăire a conştiinţei
Bewußtseinsleben	viaţă a conştiinţei
— konstituierendes	— constituantă
Bewußtseinsweise	mod de conştiinţă
Boden (der transzendentalen Erfahrung)	teren (al experienţei transcendente), fundament
cogitationes	cogitaţii
cogitatum	cogitatum
cogito	cogito
cogito-cogitatum	cogito-cogitatum
Deckung	acoperire, identificare
Deskription	descriere
— eidetische	— eidetică
— transzendente	— transcendentală
durchstreichen	a bifa
Echtheit	autenticitate
Ego	ego
— absolutes	— absolut
— monadisches	— monadic
— primordiales	— primordial
— reduziertes	— redus
— transzendentales	— transcendental
— ego cogito	— ego cogito
Egologie	egologie
eidetisch	eidetic
Eidos	eidos
eigen	propriu
Eigenheit	specificitate
Eigenheitssphäre	sferă proprie (sfera propriului)
Eigensein	fiinţă proprie
Eigenwesentlichkeit	esenţă proprie
Einfühlung	empatie
Einklammerung (der objektiven Welt)	punere între paranteze (a lumii obiective
Einstellung	atitudine, teză
— natürliche	— naturală
— transzendente	— transcendentală
einstimmig	concordant
Einstimmigkeit	concordanţă
— der Erfahrung	— a experienţei

Enthüllung

Epoché

- abstraktive
- phänomenologische
- thematische
- transzendente

Erfahrung

- äußere
- einstimmige
- sinnliche
- transzendente

Erfahrungsglaube

erfassen

Erfassung

Erfüllung

Erkenntnis

Erlebnis

- intentionales

Erlebnisstrom

Erscheinung

Erscheinungsweise

Es selbst

Evidenz

- adäquate
- apodiktische
- prädikative
- ursprüngliche

Fremdappäsentation

Fremderfahrung

Fremdsubjekt

Fremdwahrnehmung

Gegebenheit

Gegebenheitsweise

Gegenstand

- intentionaler
- vermeinter

Gegenständlichkeit

Gegenwartsfeld

gelten

Geltung

Geltungsphänomen

Genesis

- aktive
- passive

Gliederung

Habitualität

Horizont (der Intentionalität)

dezăluire

epoché

- abstractivă
- fenomenologică
- tematică
- transcendentă

experiență

- exterioară, externă
- concordanță
- sensibilă, senzorială
- transcendentă

credință (în valabilitatea experienței)

a percepe, a sesiza, a aprehenda

percepție, sesizare, aprehendare

umplere, realizare

cunoaștere, cunoștință

trăire a conștiinței

- trăire intențională a conștiinței

flux de trăiri ale conștiinței

apariție, manifestare, fenomen

mod de apariție

- el însuși (în persoană)

evidență

- adecvată
- apodictică
- predicativă
- originară

aprezentare a celuilalt

experiență a alterității

subiect străin

percepție a celuilalt

faptul de a fi dat (al unui obiect)

modul de a fi dat (al unui obiect)

obiect

- intențional
- vizat

obiectualitate

cîmp al prezentului

a fi valabil

valabilitate, valoare

fenomen de valabilitate

geneză

- activă
- pasivă

articulație

habitualitate

orizont (al intenționalității)

Identifikation (als eine Grundform
der Synthesis)

Identitätspol

Intentionalität

Intersubjektivität

— monadologische

— transzendente

Intuition (v. Anschauung)

— eidetische

— reine

Kinästhesie

Kompossibilität

konstituieren

konstituierend

Konstitution

— originale

— phänomenologische

— transzendente

Körper

Körperleib

Körperlichkeit

Leben

— intentionales

— psychisches

Lebenswelt

lebendige (Gegenwart)

Leib

Leiblichkeit

Leistung

Mannigfaltigkeit

meinen

Meinung

Mitmeinung

Monade

Monadengemeinschaft

Motivation

Natur

— intersubjektive

— konstituierte

— primordiale

noematisch

Noema

Noesis

noetisch

identificare (ca formă fundamentală
a sintezei)

pol de identitate

intenționalitate

intersubiectivitate

— monadologică

— transcendentală

intuiție

— eidetică

— pură

chinestezie

composibilitate

a constitui

constituant

constituire

— originală

— fenomenologică

— transcendentală

corp

corp organic, trup

corporalitate

viață

— intențională

— psihică

lumea vieții

(prezent) viu

trup, corp organic

corporalitate (organică)

operațiune, rezultat

multiplicitate

a viza, a intenționa

intenție, vizare, intenționare (a unui
obiect)

cointenție, covizare

monadă

comunitate de monade

motivare, cauzalitate

natură

— intersubiectivă

— constituită

— primordială

noematic

noemă

noesă

noetic

Objekt (v. Gegenstand)
Objektivität

object
entitate obiectivă, obiectivitate

Paarung
Phantasie
Phänomen
Phänomenologie
— eidetische
— genetische
— konstitutive
— statische
— transzendente

cuplare
imaginație
fenomen
fenomenologie
— eidetică
— genetică
— constitutivă
— statică
— transcendentă

Potentialität
Präsentation
Primordialkörper
Primordialsphäre
Protention

potențialitate
prezentare
corp primordial
sferă primordială
protenție

radikal
— radikale Selbstbesinnung
real
reell

radical
— reflecție radicală de sine
real
real (se referă doar la componentele
actelor conștiinței)

Reduktion
— eigenheitliche
— phänomenologische
— transzendental-phänomeno-
logische

reducție
— la sfera proprie
— fenomenologică
— transcendental-fenomenologică

Reflexion
— natürliche
— transzendente

reflecție
— naturală
— transcendentă

Retention

retenție

Sachverhalt
Seiende
Sein
Seinsanspruch
Seinsauslegung
Seinsgeltung

stare de lucruri
existent
existență, ființă
pretenție de existență
explicitare a existenței (unui obiect)
valabilitate de existență (valoare de
existență)

Seinsgewißheit
Seinsglaube

certitudine a existenței (unui obiect)
credință (în valabilitatea existenței
unui obiect)

Seinshorizont
Seinsmodus
Seinssetzung

orizont de existență
mod de existență
punere, instituire, afirmare, postulare
a existenței

Seinssphäre
— transzendente

sferă de existență
— transcendentă

Seinssinn	sens de existență (existentțial)
Seinsstellungnahme	afirmare a (valabilității) existenței (unui obiect)
Selbstapperzeption	apercepție de sine
Selbstausslegung	autoexplicitare
— transzendente	— transcendentală (a <i>ego</i> -ului)
Selbstbesinnung	reflecție de sine, autorefecție
Selbsterfahrung	experiență de sine
— transzendente	— transcendentală
Selbstkonstitution	autoconstituire
Sinn	sens
Sinnesauslegung	explicitare a sensului
Sinneshorizont	orizont de sens
Sinnesschicht	strat de sens
Sinnesübertragung	transfer de sens
Sinnggebung	acordare de sens
sinnlich	sensibil, senzorial
Solipsismus	solipsism
— transzendenter	— transcendental
Sosein	mod de a exista
Sozialität	socialitate
Subjektivität	subiectivitate
— transzendente	— transcendentală
Synthesis	sinteză
— aktive	— activă
— identifizierende	— identificatoare
— der Einstimmigkeit	— de concordanță
— konstitutive	— constitutivă
— passive	— pasivă
Tatsache	fapt
Tatsachenwissenschaften	științe de fapte
transzendent	transcendent
transzendental	transcendental
Transzendenz	transcendență
— immanente	— imanentă
— objektive	— obiectivă
— primordiale	— primordială
Umwelt	mediu, lume înconjurătoare
Urmonade	monadă primordială
ursprünglich	originar
Ursprünglichkeit	originaritate
Urstiftung	întemeiere originară
Urteil	judcată
— unmittelbares	— nemediată, nemijlocită
— mittelbares	— mediată, mijlocită
Übertragung	transfer

Vereinzelung
 Vergegenwärtigung
 Vergemeinschaftung
 vermeinen
 Vermeinte, das
 Vormeinung
 Vorurteil, Vor-Urteil
 Vorurteilslosigkeit

Wahrnehmung
 Wahrnehmungsfeld
 Welt

- fremde
- intersubjektive
- konstituierte
- primordiale

Wesen (v. Eidos)

Wesensanalyse

Wirklichkeit

Wirklichkeitsanspruch

Wirklichkeitsphänomen

Wissenschaft

- apriorische
- egologische
- phänomenologische

Wissenschaftsbegründung

Zeitbewußtsein

Zeitlichkeit

- immanente
- reale

Zusammengehörigkeit

zusammenhängend

Zuschauer

- interessierter
- unbeteiligter

Zweifel

Zweifellochtigkeit

individualizare

reprzentare

formare a unei comunități

a prezuma, a viza

ceea ce este prezumat, vizat

preintenție

presupoziție, pre-judecată

lipsă de presupoziții (de pre-judecăți)

percepție

cîmp de percepție

lume

- straină, a celorlalți
- intersubiectivă
- constituită
- primordială

esență

analiză eidetică

realitate

pretenție de realitate

fenomen de realitate

știință

- apriorică
- egologică
- fenomenologică

întemeiere a științei

conștiință a timpului

temporalitate

- immanentă
- reală

apartenență

coerent

spectator

- interesat
- neimplicat

îndoială

lipsă de îndoială (de certitudine)

Tipărit la «ARTA GRAFICĂ» S.A., București

Apărut 1994

Culegere și paginare HUMANITAS

Luptele spirituale propriu-zise
ale europenilor se desfășoară
ca lupte ale filozofiilor,
și anume între filozofiile sceptice – sau mai curînd
nonfilozofii, care au reținut numai cuvîntul,
nu însă și misiunea – și cele autentice, încă vii.

Vitalitatea lor constă însă în faptul
că ele se luptă pentru sensul lor autentic
și adevărat și, prin urmare, pentru sensul
unei veritabile umanități.

Tocmai în aceasta constă de fapt
propria noastră problemă, a tuturor celor care
nu sîntem filozofi literați, ci, educați
de adevărații filozofi ai marelui trecut,
trăim întru adevăr și numai trăind astfel
sîntem și vrem să fim în propriul nostru adevăr.

Nu putem renunța la credința
în posibilitatea filozofiei ca misiune,
deci în posibilitatea unei cunoașteri universale.
În această misiune ne recunoaștem chemați
în calitate de adevărați filozofi.
În filozofarea noastră sîntem, așadar,
funcționari ai omenirii.

E. HUSSERL

Criza științelor europene
și fenomenologia transcendențială